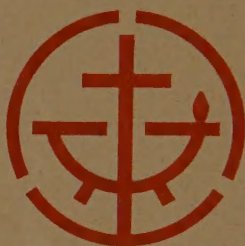




1001 1340701

SCHAEDE  
THEOZENTRISCHEN  
THEOLOGIE

BT  
101  
S23



# The Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA

# Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.

Herausgeber: Prof. D. A. Schlatter, Tübingen.  
Prof. D. W. Lütgert, Halle a. S.

Streiflichter zum Entwurf

einer

## Theozentrischen Theologie

von

D. Erich Schaefer

Prof. der Theologie in Kiel

Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.



## Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

### XX. Jahrgang 1916.

1. Schaefer, Prof. D. Erich, Streiflichter zum Entwurf einer theozentrischen Theologie. 1,50 M.

### XIX. Jahrgang 1915.

1. Schlatter, Prof. D. A., Recht und Schuld in der Geschichte. Rede vor der Universität Tübingen am 27. Jan. 1915, am Geburtstage des Kaisers. 60 Pf.
2. Dunkmann, D. A., Die Nachwirkungen der theologischen Prinzipienlehre Schleiermachers. 4 M.
3. Schlatter, Prof. D. A., Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche. 2 M.
- 4./5. Cremer, D. Ernst, Das vollkommene gegenwärtige Heil in Christo. Eine Untersuchung zum Dogma der Gemeinschaftsbewegung. 2 M.
6. Kögel, Prof. D. Julius, Der Zweck der Gleichnisse Jesu im Rahmen seiner Verkündigung. 2,40 M.

### XVIII. Jahrgang 1914.

1. Sadorn, D. W., Zukunft und Hoffnung. Grundzüge einer Lehre von der christlichen Hoffnung. 3 M.
2. Schlatter, D. A., Die korinthische Theologie. 2,40 M.
- 3./4. Richter, Georg, Erläuterung zu den dunkeln Stellen in den kleinen Propheten. 5 M.
5. Bänker, Lic. O., Grundlinien der Theologie Martin Kählers. 2 M.
6. Kögel, D. J., Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter. 80 Pf.

### XVII. Jahrgang 1913.

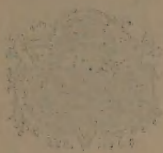
1. Eütgert, Prof. D. W., Martin Kähler. Gedächtnisrede. 60 Pf.
2. Eütgert, Prof. D. W., Der Römerbrief als historisches Problem. 2 M.
- 3./4. Schlatter, Prof. D. A., Die hebräischen Namen bei Josephus. 3,60 M.
5. Schwaab, Dr. Emil, Historische Einführung in das Achtzehngebet. 3,60 M.
6. Werdermann, Studentinspektor Lic. theol. S., Die Irrlehrer des Judas- und zweiten Petrusbriefes. 3 M.

### XVI. Jahrgang 1912.

1. Ulrich, Lic. theol. Dr. P., Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung. 2,40 M.
2. Richter, Pfr. G., Der ezechielische Tempel. Eine exeget. Studie üb. Ezechiel 40 ff. 1,80 M.
3. Schlatter, Prof. D. A., Briefe über das christliche Dogma. 1,50 M.
4. Ulrich, Lic. J., Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Parallele. 3 M.
5. Schlatter, Prof. D. A., Die Gemeinde in der apostolischen Zeit und im Missionsgebiet. — Das Wunder in der Synagoge. 1,50 M.
6. Schlatter, Prof. D. A., Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse. 3 M.

307

LIBRARY  
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL  
OF THEOLOGY  
CLAREMONT, CALIF.



1/24/61

Beiträge  
zur  
Förderung christlicher Theologie

---

Herausgegeben von

D. A. Schlatter  
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert  
Prof. in Halle a. S.

---

Zwanzigster Jahrgang 1916

Erstes Heft:

Streiflichter zum Entwurf einer theozentrischen Theologie

Von D. Erich Schaeder, Prof. der Theologie in Kiel



Gütersloh

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

1916

BT  
101  
523

# Streiflichter zum Entwurf

einer

# Theozentrischen Theologie

von

**D. Erich Schaeder**

Prof. der Theologie in Kiel



**Gütersloh**

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

1916

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California



## Inhaltsangabe.

---

	Seite
Einleitung . . . . .	7
Der Offenbarungscharakter der Theologie und ihr Subjektivismus . .	9
Der Geistgedanke . . . . .	15
Der Glaubensbegriff . . . . .	24
Das „Für Gott“ des Glaubens . . . . .	28
Der Wahrheitscharakter des Glaubens . . . . .	32
Glaube und Welterfahrung (Philosophie des Glaubens) . . . . .	36
Glaube und Natur . . . . .	44
Die christozentrische Methode . . . . .	48

---



## Einleitung.

---

**M**an muß die Absicht der hier folgenden Ausführungen richtig verstehen. Es handelt sich schlechterdings nicht darum, Thesen, die in meiner Arbeit: Theozentrische Theologie vertreten sind, noch einmal auszusprechen oder gar den charakteristischen Gedankeninhalt dieses Buches durch eine Art von Wiederholung eindrucklicher zu machen. Das eine wäre ein müßiges, das andere ein auf wissenschaftlichem Felde bedenkliches Unternehmen. Tatsächlich soll hier nur eine Auseinandersetzung mit den maßgebenden Besprechungen geboten werden, welche die bezeichnete Arbeit bis dahin gefunden hat. Dabei aber — und das ist selbstredend das Entscheidende — sollen die in der Form der Zustimmung oder des Widerspruches erfolgten Äußerungen über sie daraufhin untersucht werden, ob sie irgendwie zu einer Änderung meiner Auffassung nötigen, oder ob sie in der Richtung, welche ich eingeschlagen habe, weiterführen. So viel ist ja, wie die Dinge heute auf dem dogmatischen Felde liegen, unbestreitbar sicher, daß die Theologie nicht nur vorwärtsdrängende, über die bisherigen maßgebenden Formen hinaus weiterrreibende Tendenzen hat, sondern daß diesen Tendenzen auch mit dem deutlichen Bewußtsein von der Notwendigkeit, die dogmatische Arbeit in stärkeren, zielbewußteren Fluß zu bringen, nachgegangen werden muß. Das Bild, welches Horst Stephan kürzlich von der stiefmütterlichen Behandlung entworfen hat, welche die Dogmatik in der Gegenwart erfährt, trifft ohne Zweifel das Richtige.<sup>1)</sup> Bis vor

---

<sup>1)</sup> Theol. Rundschau, Jahrg. 18, Heft 3, S. 93 ff.

kurzem hatte es den Anschein, als sei sie trotz der Reihe charakteristischer Leistungen, welche sie aus den letzten Jahrzehnten aufzuweisen hat, in eine Art von Sackgasse oder vielmehr in ein zusammenhängendes System von Sackgassen geraten. Unter diesen Umständen ist es schon zu begrüßen, wenn nur Diskussionen über neu auftauchende Fragestellungen der systematischen Theologie entstehen und in Gang gehalten werden; geschweige denn, daß entschlossen an neuen Orientierungen des dogmatischen Gesamtbaues gearbeitet werden muß. Man kann auch nicht verkennen, daß die Eigenart und Größe der geschichtlichen Epoche, welche wir jetzt durchleben, in dieser Richtung einen starken Antrieb bietet. Der Krieg verschiebt ersichtlich in bestimmtem Umfange unser geistiges Gesamtleben. Auf alte Überzeugungen läßt er neue Lichter fallen, Wahrheiten unseres persönlichen, insonderheit unseres geistlichen Lebens, die mehr im Hintergrund unserer inneren Bewegung gehalten werden, zieht er mit urwüchsigem, nachhaltigen Griff hervor. Wenn man auch der klaren Überzeugung lebt, daß die dogmatische Theologie ihre Probleme letzten Endes nicht den Zeitströmungen, welche ihren Gegenstand, nämlich die Wirklichkeit des lebendigen Gottes und seines Handelns an unserer Welt umfluten, sondern eben dieser Wirklichkeit selbst zu entnehmen hat, wenn man auch von einer apologetischen Manier, die in fortwährender Unruhe auf die jeweilige Aufnahme des Christentums in der umgebenden Geisteswelt achtet und sich von daher ihre Fragen holt, für die Dogmatik nichts wissen will — so viel ist doch ebenso sicher, daß uns die Aufmerksamkeit auf die Art und Weise, wie sich Gottes offenbar gewordene Wahrheit jetzt unter uns oder in der mit unerhörter Stärke aufgewühlten, kriegereischen Völkervelt hält und durchsetzt, geradezu aufgezwungen wird. Sicher erwachsen der Dogmatik von hier aus neue Einsichten, sicher erlebt sie, wenn sie sehen will und



wenn sie sich nicht an bisherigen Formen festbeißt, eindringende Korrekturen. Es geschieht unter der Einwirkung solcher Überzeugungen, wenn in den folgenden Ausführungen noch einmal den entscheidenden Gesichtspunkten einer sog. theozentrischen Theologie nachgegangen wird.

## Der Offenbarungscharakter der Theologie und ihr Subjektivismus.

Der Leser meines Buches weiß, daß es sich auf der einen Seite in einem durchgeführten Gegensatz gegen die Herrschaft des Psychologismus in der Theologie hält, d. h. gegen jeden Versuch, die Offenbarung des lebendigen Gottes in menschlichen Bewußtseinszuständen oder in religiösen Bewegungen der menschlichen Geistesgeschichte aufgehen zu lassen bezw. in sie einzuschließen. Die durchgeführte „Bewußtseinstheologie“ schiebt sich wie eine Wand vor die wirkliche Gottesoffenbarung, welche bei allem Zusammenhang mit subjektiver Religiosität und persönlichem Glauben doch eben etwas anderes ist als sie und den objektiv-wirksamen Grund der Religion bildet. Die maßgebende Vertreterin dieses, man möchte sagen, radikalen Psychologismus der Gegenwart ist die religionswissenschaftliche Theologie. Geistige Strömungen, die, auf Schleiermacher und Kant zurückgehend, das 19. Jahrhundert durchziehen, sind in ihr zur breiten, einheitlichen Bewegung gediehen. Sie verlegt den Offenbarungsbestand, das majestätisch-königliche Hervortreten Gottes in Natur und Geschichte, vorab in der Christusperson, auf das tiefste. Ihr gegenüber gilt es in der Tat nicht mehr und nicht weniger als die Wahrung einer Offenbarungstheologie, welche diesen Namen verdient. Wir sehen alle, daß der tiefste Hebel für die Sicherung einer solchen Theologie die Einsicht in die Tatsache der Gottheit oder Gottzugehörigkeit Jesu Christi

ist. In dem Maße, in welchem charakteristische Formen der Theologie des 19. Jahrhunderts diese Tatsache verkürzt oder verdunkelt haben, ist von ihnen, unbewußt aber wirklich, der nivellierenden religionsgeschichtlichen Auffassung vorgearbeitet worden. Es wäre interessant, diesen Tatbestand, diesen abgestuften Anteil der verschiedensten theologischen Arbeiten der neueren Vergangenheit an der religionsgeschichtlichen Methode und ihrem Ertrage, also etwa kurz gesagt: an der Theologie von Tröltzsch, festzustellen. Jedenfalls gilt es ihr gegenüber eine deutliche, von der Gottes- resp. Offenbarungstatsache aus in prinzipieller Entschlossenheit gehandhabte Abwendung. Daß man dabei, was den persönlichen Gegenwartscharakter alles wahrhaften religiösen Lebens, die Unmittelbarkeit der Beziehung zu Gott, die Weite des geschichtlichen Ausblicks und der gesamtreligiösen Orientierung angeht; dankbar von der religionswissenschaftlichen Schule zu lernen hat, das ist in meiner Arbeit deutlich zum Ausdruck gekommen.

Auf der anderen Seite schließt sich nun doch das, was ich theozentrische Theologie nenne, unbedingt an den notwendigen Subjektivismus an, welcher die neuzeitliche Theologie charakterisiert. D. h. sie teilt die Überzeugung, daß über Gott, Christus oder über die offenbar gewordene Wirklichkeit Gottes nur im strikten Zusammenhang mit der persönlichen Glaubensüberführung oder Glaubensgewißheit von ihr geredet werden kann. Aus diesem Grunde verwendet sie den modernen Ausdruck des „Erlebens“ Gottes und hängt an diese Größe, direkter oder indirekter, den ganzen Inbegriff der theologischen Ausführungen, den ganzen Gehalt des Dogmas. Sie ist also durchdringend von der religiösen und theologischen Gewißheitsfrage beherrscht. In dieser Hinsicht hält sie sich, wie kaum noch hervorgehoben werden muß, in der Bahn Luthers, Schleiermachers, aller maßgebenden neueren und neuesten Dogmatiker, wobei von den

letzten nur Ihmels und auch Schlatter genannt sein sollen.<sup>1)</sup> Besonders sei noch betont, daß hier eine innerste Gleichheit mit dem tiefsten Pathos der sog. Erlanger Theologie vorliegt. Mit ihrem Pathos, ihrem Grundtriebe, aber nicht mit ihrer Methode. Ich betone diesen Unterschied im Blick auf Äußerungen, welche Grüzmacher getan hat. Er konstatiert eine große Verwandtschaft zwischen der Erlanger und der theozentrischen Methode. Er urteilt, daß meine Theologie ebenso „subjektiv-anthropozentrisch im erkenntnistheoretischen Sinne ist, wie etwa die Erlanger Theologie.“ Mein „theologischer Ausgangspunkt“ sei „auch nicht um eines Haares Breite theozentrischer als der Franks.“ Und auch in der weiteren Methode, über die man nach Grüzmacher „allerdings nur ganz gelegentliche Bemer-

<sup>1)</sup> Jelke in seiner wertvollen Besprechung meiner Arbeit (Neue Kirchl. Zeitschr. 26. Jahrgang (1915), Heft 1: Der neueste Aufbau einer christlich-religiösen Gotteserkenntnis, S. 66) bemerkt, daß sie „deutlich den Einfluß von Ihmels“ verrate. „Nicht allein das ganze Anfassende der Probleme im Rahmen der christlichen Gewißheit, sondern auch der gesamte äußere Aufbau auf dem Grunde einer geschichtlichen Orientierung erinnert bei Sch. an Ihmels. Freilich bedeutet das alles zunächst nur eine rein formale Beeinflussung.“ Ich wäre der letzte, der eine solche gerade Ihmels gegenüber, wenn sie wirklich vorläge, nicht ohne weiteres zugäbe. Indes die Konzentration der theologischen Probleme um das Gewißheitsproblem lernt man heute nicht bloß von Ihmels. Wenn ich aber der positiven theologischen Ausführung im 2. Bande meiner Arbeit eine geschichtliche Orientierung im ersten vorangeschickt habe, so hat mich dabei, wie der Leser entdecken kann, schlechterdings nicht nur das Gewißheitsproblem geleitet, sondern ebensosehr, ja ihm übergeordnet, das Interesse an der Herausstellung der Tatsache, daß und in welchem Umfange die Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts den Vollgehalt der offenbarten Gotteswahrheit verkürzt oder verschoben hat. So durchdringend die Gewißheitsfrage für unser ganzes theologisches Verfahren ist — alles oder das schlechthin Einigende aller dogmatischen Untersuchungen ist sie doch eben nicht. Wir leiden ersichtlich an einer Überspannung des theologischen Gewißheitsinteresses. Das deutliche Zeichen dafür ist die Flucht, die sich in religiös-lebendigen und theologisch mitarbeitenden Kreisen vor der unausgesetzten Verfolgung dieses Interesses zeigt. Von Gott, von seiner objektiven Größe und Herrlichkeit möchte man hören, nicht immer wieder vom Glauben und den Bedingungen seiner inneren, geistlichen Gewißheit.

kungen“ von mir erhält, scheint ihm „eine weitgehende Analogie“ meiner Gedankengänge zu Franks System der Gewißheit vorzuliegen.<sup>1)</sup> Demgegenüber möchte ich noch einmal betonen, daß ich selbstverständlich auch beim Menschen mit seinem Glauben oder seinem gläubigen Erleben Gottes einsetze, um den persönlich verbürgten Inhalt der Gottes- und Christuswahrheit zu gewinnen. Aber ich denke nicht daran, von der glaubenden Persönlichkeit bezw. vom Christen aus mit Frank oder Hofmann irgend einen Rückschluß auf die den Glaubensstand bedingenden objektiven Realitäten zu machen, und zwar weder um diese Realitäten nach seiten ihrer Inhaltlichkeit noch nach seiten ihres Vergewissertseins zu erfassen. Dies oder mindestens das letztere ist nun doch einmal die klassische Erlanger Methode, gegen die ich mich um ihres durchgeführten Anthropozentrismus willen gewandt habe. Ich suche vielmehr im starken Abstand von diesem Verfahren, dessen Unmöglichkeit und Bedenklichkeit für das gottgebundene Glaubensleben ich herauszustellen bemüht war, methodisch auf die Tatsache Licht fallen zu lassen, daß im Glauben, eben weil er trauernder Glaube ist, die Gottestatsache das absolut gestaltende, gegebene, in keiner Weise herleitbare oder ableitbare Datum ist. Bei diesem Datum, wie es den Glauben nach seiner eigenen Erfahrung oder nach seinem Bewußtsein um sich selbst unmittelbar bildet oder beherrscht, will ich Posto fassen, und von ihm aus will ich die Welt des Glaubens verstehen. Deshalb nenne ich im klaren Abweichen vom reinen Anthropozentrismus der Erlanger Theologen auch meine Methode theozentrisch. Mag man diese Namengebung beanstanden — ich finde, es hat doch seinen unbestreitbaren Wert und sein volles Recht, wenn eine Theologie, die bei dem uns allen ausschließlich möglichen Aus-

---

<sup>1)</sup> Vgl. Theol. der Gegenwart, 9. Jahrg., Heft 1, S. 30 f.



gangspunkt der glaubenden Persönlichkeit oder des glaubenden Erlebens Gottes ihren Standort nimmt, mit dem „methodischen“ Wort theozentrisch zum Ausdruck bringt, daß sie Glaube Glaube sein läßt, d. h. daß ihr das restlos Beherrschende im Glauben Gott ist, daß sie auch auf den letzten Schein, als könne man mit objektiver Sicherheit vom Glaubensstande aus Gott oder Christus beweiskräftig erfassen oder erschließen, verzichtet. Man kann doch eben nicht leugnen, daß die Erlanger alle, auch die neueren, noch dem Schemen eines „Beweises“ für Gott und was zu Gott gehört, nachjagen. Nur führen sie den Beweis vom Glauben aus. Aber sie getrauen sich, allen, die sich im neuen Lebensstande des Glaubens befinden, unabweisbar zeigen, demonstrieren zu können, daß der objektive Grund ihres Glaubens Gott resp. sein Christus sei. Von jedem solchen Beweisverfahren, dessen verlockende Kraft ich der letzte bin zu verkennen, wende ich mich ab, weil es gegen die Kategorien des trauenden Glaubens geht. Es ist verfängliche Apologetik. Der Glaube als freies Gebilde der Gottesmajestät findet Gott und die göttlichen Dinge nicht erst; er hat sie, er zehrt von ihnen, indem er sie hat; er wird von ihnen beherrscht. Dies zur Geltung zu bringen, ist Theozentrismus in der methodischen Behandlung des Glaubens.<sup>1)</sup> Aber der Abstand zwischen der Erlanger und der theozentrischen Methode, den Grünmacher nicht recht gelten lassen will, reicht noch weiter. Nie wäre es Hofmann oder Frank in den Sinn gekommen, so wie ich das

<sup>1)</sup> Zelke bemerkt zu diesen Gedankengängen, daß sich in ihnen „die modernsten, in positivistischen Bahnen gehenden theologischen Tendenzen, nach denen der Glaube für alles, was nach einem Beweise oder einer sonstigen kausal überführenden Vermittlung seiner innersten Eigenart aussieht, breit machen.“ Er schränkt diese auffallende Angabe dann aber sofort selber ein (a. a. O. S. 79 f.). Ich ziehe es vor, auf die in diesem Punkte immerhin doch bestehenbleibenden Bedenken Zelkes später einzugehen. Nur das sei gleich noch einmal gesagt: Glaube und Gottesbeweis, ob vom Glauben aus oder ohne Glauben, sind in jedem Betracht zwei geschiedene Welten.

versucht habe, die Natur oder die Geschichte daraufhin anzusehen, ob und wie sie sich mit der Gottesgewißheit des Glaubens innerlich, organisch berühren und durchdringen, ob und wie sie zu Stützen und zu inhaltlichen Bereicherungsmitteln für den Glauben werden. Nie hätten beide Theologen im Interesse dieser Untersuchung zu einer Prüfung der Erkenntnistheorie Kants aufgefordert, zu einer Prüfung der Frage nämlich, ob uns in der Tat die Erfahrungswelt in Natur und Geschichte lediglich in der Form des Phänomens und der Phänomene, mit einem für uns dunklen oder unzugänglichen „An sich“ gegeben sei. Nie hätten sie aus dem gleichen Interesse heraus den Versuch einer Überwindung Kants unternommen. Sie hatten dies alles nicht nötig, weil sie der Überzeugung lebten, daß sie aus dem neuen, mit dem Glauben gegebenen Lebensstande des Christen in seinem Zusammenhange mit dem alten die Gottes-tatsache, den Weltbestand in Natur und Geschichte, d. h. genauer das Verhältnis Gottes zu diesen Größen, mit der Sicherheit objektiver Erfahrungsgewißheit erschließen oder ablesen könnten. Sie vertraten in ihrer eigentümlichen Weise ein rein geistliches, von der Kapsel der Glaubenserfahrung umschlossenes Erkenntnisverfahren in bezug auf Gott, Welt, Natur und Geschichte, während ich angesichts der Undurchführbarkeit dieses Unternehmens vielmehr auf eine Synthese zwischen dem gläubigen Erleben Gottes und theoretischer Weltbeobachtung aus bin, einer Synthese, die, wenn sie gelingt, für den Wahrheitscharakter des Gottesglaubens von maßgebender Bedeutung ist. Das sind weitreichende Unterschiede, hinter denen ein sehr anderes Glaubens- und religiöses Erfahrungsbild, dazu eine ganz andere Überzeugung von der Tragweite theoretischer Weltbetrachtung für den Glauben steht.<sup>1)</sup> Meine Ausführungen

<sup>1)</sup> Auf diesen letzten Punkt, die Stellung der Weltbeobachtung im religiösen Erleben, komme ich nachher noch.

haben immerhin ein Verhältnis zu dem, was man natürliche Theologie nennt. Ich versuche die Wahrheitstendenz dieser Theologie zu halten, ohne in ihre Fehler und Unmöglichkeiten zu verfallen. Die Erlanger sind mit allem, was nach solcher Theologie aussieht, fertig.<sup>1)</sup>

## Der Geistgedanke.

Aber wir lenken zurück. Es war der recht verstandene Antipsychologismus in der Auffassung der Offenbarung auf der einen, der notwendige Subjektivismus in der Geltendmachung der Offenbarungsgewißheit auf der anderen Seite, der hier noch einmal markiert wurde. Und nun ist es klar: will man das Ineinander dieser beiden Überzeugungen durchführen, dann ist das sachlich gewiesene Mittel dafür die Betonung des *πνεῦμα*-Gedankens. D. h. nur die Erkenntnis, daß der offenbar-gewordene Gott durch das Wirken des Geistes Gottes in uns zu einer uns bindenden, von sich selbst überführenden Gegenwartsgröße wird, läßt uns die volle Bedeutung des Gottes-

<sup>1)</sup> Mit diesen Ausführungen hoffe ich die nicht gerade sehr eindringenden Bemerkungen, welche Lic. Eckert über meine Stellung zur Erlanger Theologie macht (Literaturbericht für Theologie, Beiblatt zur prakt. theol. Monatschrift „Dienet einander“, 28. Jahrg. Nr. 6, S. 82 f.), erledigt zu haben. Eckert wird nun ein kurz zusammengefaßtes Bild von dem gewinnen können, was ich unter der Methode der Erlanger Theologie verstehe. Es handelt sich für mich dabei um höchst konkrete Züge, über die man mit allgemeinen Wendungen weder pro noch contra entscheiden kann. Wenn ich mit Bezug auf diese Methode, die bekanntlich z. B. von Ihmels einer sehr charakteristischen Korrektur unterzogen ist, schließlich geurteilt habe: über gewisse Erscheinungen aus der Geschichte der Theologie müssen die Akten auch einmal geschlossen werden, damit die Arbeit fort-schreiten kann, so ist das kein unbefugtes „Dekret“, sondern ein aus reichlichen sachlichen Erwägungen hervorgegangenes Urteil. Auf diese hätte Eckert eingehen müssen. Jedenfalls sind meine Ausstellungen an der Erlanger Methode von der Bemerkung Eckerts aus, daß „es doch noch fraglich ist, ob Sch.s Versuch einer theozentrischen Theologie die dogmatische Arbeit fortschreiten läßt,“ nicht zu entkräften.

faktors im Glauben und zugleich den durchdringenden Subjektivismus der Glaubenshaltung aufrechterhalten. Man darf ruhig behaupten: die Geistlehre ist, wie die Dinge auf dem religiös-christlichen Felde einmal liegen und wie sie sich dem Blick der neuzeitlichen Theologie sachgemäß darstellen, der gewiesene, notwendige Faktor, mit dessen Hülfe die unerläßliche Verbindung von objektiver Gotteswirklichkeit und persönlicher Subjektivität im Erleben des Glaubens zur Geltung gebracht werden kann. Eine normale Offenbarungstheologie hat an der Behandlung der Geistfrage ihr entscheidendes Kriterium. Es ist ein ersichtlicher Gewinn, daß dieser Tatbestand heute so weithin Anerkennung findet.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> In einer feinsinnigen Studie über meine Arbeit im Schlesw.-Holst. Kirchenblatt bemerkt J. Braren (16. Jahrg. [1915] Nr. 19 Sp. 176): „Sch. geht in seiner Prinzipienlehre vom Glauben aus; aber er macht nicht den Spiegel, sondern das Bild, das in ihm aufgefangen wird, zum Gegenstand seiner Untersuchungen, während in der anthropozentrisch gerichteten Theologie die Untersuchungen mehr um das Gefäß menschlichen Fassungsvermögens als seinen göttlichen Inhalt kreisen . . . Wenn ich Sch. recht deute, so meint er: wenn der lebendige Gottes- und Christusgeist uns in die freigewollte Abhängigkeit von Gott hineinzwingt, so erleben wir einen Faktor, der schließlich etwas Inkommensurables für unser Verstehen und Begreifen ist. Nur die letzte Synthese praktischer Erfahrung packt das Gottesmoment. Wir können deshalb dieses nie demonstrieren, sondern nur entfalten in der Dogmatik. Sch. Theologie trägt deshalb einen ausgesprochen deskriptiven Charakter.“ Gewiß ist es mir durchaus entscheidend um das im Glauben aufgefaßte Gottesbild zu tun. Man wäre nicht Theologe, wenn es anders wäre, denn die Theologie will und muß die Wirklichkeit Gottes und seines Weltverhältnisses aufdecken. Aber da wir das Bild nur im Spiegel unserer Subjektivität, d. h. nur in der Form gläubigen Erlebens haben, bemühe ich mich naturgemäß, ebensosehr über den Charakter dieses Spiegels Aufschluß zu geben. Nur geht mein Interesse dahin zu zeigen, daß und inwiefern dieser Spiegel in der Tat Spiegel für die Wirklichkeit Gottes ist. In dieser Absicht rücke ich die Geistlehre in den Mittelpunkt der Betrachtung. Die Auseinandersetzung über die von uns erfahrbaren Geistwirkungen soll dazu dienen, die im gläubigen Erleben vorliegende Synthese zwischen dem lebendigen Gott und unserer endlichen Subjektivität aufzudecken. Auf der Grundlage dieser Synthese biete ich dann das, was Braren eine deskriptive Theologie nennt.



Aber an dieser Stelle machen sich nun charakteristische Bedenken gegen das von mir eingeschlagene Verfahren geltend.<sup>1)</sup> Erstlich beanstandet man es, daß ich in dem zweiten, positiv-entwickelnden Teile meiner Arbeit nicht eine durchgeführte, allseitig abgewogene begriffliche Lehre vom „Geist“ geboten habe. Es ist das deshalb nicht geschehen, weil ich das, was ich über den Geist Gottes zu sagen habe, in dem Gesamtbilde seiner an uns in der Form des gläubigen Erlebens erfolgenden Wirkungen vorführen wollte. Prinzipielle Erörterungen über den Geist und den Inbegriff seines Wirkens gibt es auf dem biblisch-theologischen und dogmatischen Felde genug. Es ist viel wichtiger, daß man in den Strom der lebendigen Glaubensbewegung taucht und hier das, was vom Geiste Gottes stammt, zu fassen versucht. Tatsächlich ist der ganze zweite Band meiner Arbeit vom Geistgedanken beherrscht und getragen. Aber an die Stelle des reinlich herausgeschälten, abstrakten Begriffs tritt das konkrete Bild erfahrbarer Wirkungen. Es ist in diesem Punkte ähnlich wie in einem anderen, den Grützmacher beanstandet hat und auf den bereits vorher hingedeutet wurde. Grützmacher vermißt in meinen Ausführungen eine grundsätzliche, alle Seiten meines Verfahrens deckende Darlegung meiner Methode. Er urteilt, daß man im weiteren Verlaufe meiner Arbeit „nur ganz gelegentliche Bemerkungen“ über sie erhalte.<sup>1)</sup> Aber ich darf darauf hinweisen, daß doch in Wirklichkeit alles, was ich im zweiten Bande der theozentrischen Theologie gesagt habe, das Bild meiner Methode gibt. Nur decke ich sie so auf, daß ich direkt nach ihr verfare. Es ist eine andere Manier. Aber empfiehlt sich nicht auch der Griff ins Konkrete, der den Formalismus des Verfahrens deutlich durchscheinen läßt, gegenüber ausgedehnten formalen Erörterungen?

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 30.

Indes man macht ein anderes, gewichtigeres Bedenken gegen meine Einführung des Geistfaktors in die Theologie geltend. Ich sehe die entscheidende, tiefste Wirkung des Geistes Gottes darin, daß er uns die Majestät oder den absoluten Herrencharakter Gottes eindrücklich macht. Geist Gottes soll fundamental in der Erfahrung der unentrinnbaren Macht Gottes, die über uns und der zu uns gehörigen Welt steht, erlebt werden. Damit ist für den Geist Gottes selber das Machtmoment als das Letzte, Charakteristische herausgehoben. Hier setzt ein Protest ein, der nach verschiedenen Richtungen greift.

Ist es nicht, wie man von mancherlei Seiten<sup>1)</sup> äußert, eine reine Anlehnung an den Calvinismus, an den klassisch reformierten Gottesbegriff und die durch ihn geregelte Frömmigkeit, wenn man in dieser Weise das Machtmoment an Gottes lebendiger Wirklichkeit in den Vordergrund zieht? Heißt das nicht die tiefsten Gesichtspunkte des an Luther anknüpfenden Glaubenslebens verdunkeln oder beeinträchtigen? Als Theologe kann man keiner Einwendung begegnen, wenn man betont, daß eine solche historische Erwägung rein für sich auf dem dogmatischen Felde, auf dem lediglich die Frage nach der Wahrheit der Gottesüberzeugung oder des Glaubenslebens beantwortet wird, nichts verschlägt. Sie hat nur dann tatsächliche Geltung, wenn sich zeigen läßt, daß das beschriebene Verfahren eine Verdrehung der offenbar gewordenen Gotteswirklichkeit und der persönlich-gläubigen Überführung von ihr einschließt. Aber wie will man das zeigen? Daß das Innerste, Unterste an der „Gottheit“ Gottes, wenn ich so sagen darf, seine Macht, seine Majestät ist, wer will das leugnen? Wer will es im Blick auf das biblische Zeugnis von Gott abstreiten? Ist Gott

<sup>1)</sup> Ich kann sie nicht alle namentlich anführen.

nicht für die Schrift qua Gott der Herr des Himmels und der Erde? Sieht ihn nicht Jesus so an und beugt er sich nicht vor Gott um dieser seiner entscheidenden Qualität willen? Steht es nicht auch so, daß die Liebe oder Gnade Gottes, auch seine Heiligkeit, göttlich nur deshalb sind, weil sie von dieser absoluten Macht getragen, umhegt, durchdrungen sind? Gerade die Rücksicht auf den Befund der biblischen Offenbarungskunde macht es notwendig, daß man bei jeder sachgemäßen Orientierung über die Gotteswirklichkeit und ihre Glaubenserfahrung in Kraft des Geistes Gottes den durchdringenden Ton auf die Macht- oder Majestätsseite Gottes fallen läßt. Man hat gemeint, daß damit eine „Eigenschaft“ Gottes, die doch nur in innerster Durchdringung mit anderen Wesensbestimmtheiten Gottes existiere, in den Mittelpunkt der theologischen Betrachtung gerückt werde.<sup>1)</sup> Indes der Begriff der göttlichen Eigenschaft trifft hier nicht das Richtige. Die Majestät, die Herrenstellung Gottes ist nicht etwas an ihm. Sie ist, noch dazu angesichts der Tatsache, daß sie, wie ich gezeigt habe (Band II, S. 108 f.), von uns nur unter dem Titel der Persönlichkeit Gottes gedacht werden kann, die lebendige Wesenheit Gottes selbst. Und es handelt sich, wenn man die gesamte Theologie an diesem Majestätscharakter Gottes orientiert, um gar nichts anderes als darum, jene Wesenheit voll zur Geltung zu bringen. Daß man damit aber nicht nur den Absichten Calvins entspricht sondern auch solchen Luthers, die er niemals verleugnet hat wenn sie ihm auch aus Gründen, die ich entwickelt habe,<sup>2)</sup> zeitweise hinter anderen Tendenzen zurücktraten, braucht kaum noch einmal hervorgehoben zu werden.

Indes es greifen an diesem Punkte noch andere Er-

---

<sup>1)</sup> Vgl. A. Herrmann im Korrespondenzblatt für die Ev. Konferenz in Baden usw. 1915, Nr. 32, S. 251.

<sup>2)</sup> Vgl. Band II, S. 39.

wägungen bestimmend in die Haltung meiner Arbeit ein. Berührt habe ich sie in ihr auch reichlich. Aber es sei gestattet, ihnen hier in besonderer Wendung einen Augenblick nachzugehen. Wer die religiöse Gesamtlage der allerjüngsten Vergangenheit, ich meine: der Epoche, welche dem Kriege unmittelbar voranging, auf sich wirken ließ, mußte erschüttert vor der Tatsache stehen, wie schwach der Gottesgedanke weiter, gerade auch kirchlicher Kreise war, wie rasch, wie selbstverständlich man mit dem lebendigen Gott fertig wurde. Dazu trug sicher das Zurücktreten der Heiligkeit Gottes im Bewußtsein vieler Zeitgenossen bei, das theologisch in besonderer Weise durch Ritschl und den ursprünglichen Ritschlianismus veranlaßt war, im übrigen ja aber eine Fülle von Anlässen in unserer geistigen Allgemeinbeschaffenheit hatte. Es konnte dem Tieferblickenden aber auch das andere nicht entgehen, daß dieser religiöse Schwächezustand einen wesentlichen Grund in der Herabsetzung des vollen, königlichen Machtbesitzes Gottes hatte, von der ich im ersten Teile meiner Arbeit einen theologiegeschichtlichen Eindruck hervorzurufen versucht habe. Wir waren in diesem Stück tief unter die Stufe der biblischen und reformatorischen Einsicht gesunken. Die alles überschattende Betonung der Liebe oder Gnade Gottes hatte sich zu einer ernsthaften religiösen Gefahr ausgewachsen. Wer speziell mit dem theologischen Nachwuchs zu tun hat, mußte mit immer erneutem Erstaunen beobachten, wie weit er in vielen, an einzelnen Universitäten wohl in der Mehrzahl seiner Glieder, von einer deutlichen, durchdringenden Empfindung für die absolut überragende Größe und Hoheit Gottes entfernt war. Trotz aller Betonung der Wertbedeutung Gottes für uns, in der einflußreiche, zur Genüge bekannte Formen von Theologie ihr charakteristisches Wesen hatten, machte sich ein höchst unentwickelter religiöser Eindruck von dem tatsächlichen Werte Gottes bemerk-



bar. Hier lag doch einer der letzten Gründe für den religiösen Niedergang, der sich in unserem gesamten Volksleben zeigte. Die Predigt der Kirche war in dieser Richtung allgemein genommen sicher nicht auf der notwendigen Höhe. Demgegenüber war eine Reform nötig, so nötig wie das liebe Brot. Sie mußte theologisch angefaßt werden.<sup>1)</sup> Was aber in dieser Hinsicht theologisch versucht worden ist, hat der Krieg ersichtlich unterstützt und wird er weiter unterstützen. Man sage auch nicht mit einer irrtümlich einschränkenden Wendung, daß es sich hierbei um eine neue Einprägung alttestamentlicher Züge am Gottesbilde handelt. Gewiß tritt dieses Majestätismoment Gottes in dem alttestamentlichen Schriftenkreise breit und voll hervor. Aber die gesamte neutestamentliche Gotteskunde ist auf Schritt und Tritt von ihm getragen. Man entspricht absolut unveräußerlichen Intentionen des normalen Christentums, wenn man es herausstellt.

Diese Erwägungen gelten aber noch in einer besonderen Richtung. Wir stehen nun einmal auf dem Gebiete des kirchlich-religiösen Lebens einer breit daherflutenden Welle von Überzeugungen gegenüber, die zusammenfassend ausgedrückt durch die Arbeit der religionswissenschaftlichen Theologie veranlaßt und geformt werden. Wer will in dieser Beziehung den Einfluß von Männern wie Tröltzsch, Bouisset, Traub u. a. unterschätzen? Eine Lust an der Beobachtung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge, am Nivellieren großer, tiefdringender religiöser Abstände, eine Unfähigkeit Absolutes im religiösen Gesamtleben

---

<sup>1)</sup> Weshalb geht Eckert in seiner oben (S. 15, Anm. 2) zitierten Besprechung auf alle diese Erwägungen mit keiner Silbe ein? Hätte er es getan, dann hätte er ersichtlich nicht schreiben können (S. 86): ich halte „die von Sch. ausgegebene Lösung (? Lösung) überhaupt für unnötig. Sie hätte im höchsten Falle formalen Wert, was aber sehr zweifelhaft ist . . . Daß in „der christozentrischen Dogmatik“ die Gotteserkenntnis verkürzt worden wäre, kann niemand behaupten.“

der Menschen zu sehen: Absolutes in bezug auf die objektiven Realitäten des Glaubens und ebenso in bezug auf persönliche Glaubensgewißheit, ist lebendig geworden, deren Energie immer wieder überraschend wirken muß. Man treibt auch keine verkehrte Prophetie, wenn man urteilt, daß auf die Länge der Zeit diese religiöse Gesamtlage und ihre theologische Urheberin durchaus die Größe sein wird, mit der sich die wirkliche biblisch-fundierte Offenbarungstheologie abzufinden haben wird. Was sie sich sonst noch Theologisches gegenüber hat, wird hinschwinden; die Füße derer, die es hinaustragen, sind vor der Tür. Wenn es nun gelingt, den Eindruck von der schlechterdings einzigartigen, weltüberragenden und weltdurchdringenden Majestätsgroße Gottes wieder in weiteren Schichten theologisch arbeitender und religiös angefaßter Menschen lebendig werden zu lassen, wenn es gelingt, der Furcht, der Beugung, der Bewunderung vor und für diesen Gott umfassenderen Raum zu bereiten, dann wird das ein nachhaltiger Stoß in den verhüllenden Nebel der allgemein-religiösen Betrachtung sein. Daß ich damit die Beschäftigung mit der allgemeinen Religionsgeschichte nicht aus der Theologie, auch nicht aus der dogmatischen, vertrieben sehen will, weiß jeder, der meine Arbeit kennt.<sup>1)</sup> Aber das Auge derer, die sich durch das vorher bezeichnete Verfahren gewinnen lassen, wird in gesammelter Energie auf der Herrlichkeit jenes einen und einzigen Gottes ruhen. Seiner Offenbarung, seinen Wirkungen in Natur und Geschichte, seinen Heiligkeits- und Liebeserweisungen, seinem Christus, seiner Kirche wird es sich empfänglicher, auffassungsfreudiger wieder zuwenden. Es handelt sich für uns um eine Umdrehung des Rades, das dem Gewoge menschlichen religiösen Lebens mit der Fülle seiner Formen, dem Christentum als einer von ihnen, wenn auch der höchsten, entgegenrollen wollte, hin

---

<sup>1)</sup> Vgl. Band II, S. 60 ff.

zur einzigartigen Voltoffenbarung Gottes, die fundamental unter dem Titel der absoluten Majestät dieses Gottes für uns faßbar wird. Die Erlebnisse des Krieges helfen ersichtlich in dieser Beziehung; aber wir Theologen müssen sie in unserer Weise an der Hand des Bibelwortes fixieren und fördern.

Es ist klar, daß bei einer derartigen Orientierung der Theologie unvergängliche Erkenntnisse des Calvinismus für die Auffassung des christlich-kirchlichen Glaubenslebens fruchtbar gemacht werden. Aber es ist ja auch wahrlich an der Zeit, daß das geschieht. J. Braren bemerkt in der Besprechung meiner Arbeit<sup>1)</sup>: „In dem etwas engen, aber beschaulichen Stübchen der lutherischen Gnaden- und Christustheologie werden die Fenster geöffnet. Der Blick in die große Welt, der einem Angelsachsen schon seit Jahrhunderten angeboren ist und sich in seiner Literatur trotz aller Oberflächlichkeit als Zug ins Weite kundgibt, kontrastiert ja in eigentümlicher Weise mit dem Zug ins Tiefe, der trotz aller Enge das deutsche Geistesleben gekennzeichnet hat. Wie viel tiefer, inniger, gründlicher ist die deutsche lutherische Theologie gewesen als ihre calvinistische Schwester auf dem meerumschlungenen Eiland! Wer will aber den hiermit oft organisch verbunden gewesenen Zug der Engigkeit, Kleinbürgerlichkeit, des Partikularismus verkennen, wodurch so viele großen Pläne auf kirchlichem und politischem Gebiete erstickt wurden! Wir sind im Begriff, wenn nicht alle Zeichen trügen, diese Schalen abzustreifen . . . . Wo wir nicht immer um die menschliche Erbärmlichkeit kreisen, wo Gott in seiner Gottheit erkannt und in den Mittelpunkt gerückt wird, da kommen von selbst die großen Gesichtspunkte.“ Es greifen eben die ausgesprochen theologischen und praktisch-kirchliche Erwägungen bei dem Verfahren, wie ich es vorgeschlagen habe,

---

<sup>1)</sup> A. a. O. Sp. 183 f.

unauflöslich ineinander. Daß und inwiefern dabei eine bewußte Abweichung von der christozentrischen Theologie-Methode vollzogen wird, soll in einem späteren Zusammenhang, der die Hauptgesichtspunkte dieser Änderung noch einmal einheitlich vorführt, berührt werden.

## Der Glaubensbegriff.

Ich habe nun die persönliche Haltung, welche durch das geistvermittelte Erleben der Majestät Gottes, und zwar durch dies Erleben, sofern es an die notorische religiöse Anlage des Menschen anknüpft, hervorgerufen wird, „Glaube“ genannt. Damit war dieses Wort, das im Protestantismus in ganz bestimmter inhaltlicher Prägung, nämlich im Sinne des rettenden oder rechtfertigenden Heilsglaubens, der fiducia, umgeht, für einen zwar innerlichst zugehörigen, aber doch anders und eigentümlich gearteten Seelenvorgang in Anspruch genommen. Glaube hat hier die Bedeutung des Trauens, d. h. des Trauens auf die schlechthin unsichtbare majestätisch=persönliche Gottheit, die im Anschluß an die die Heilige Schrift durchziehende Kunde von ihr in geistesmächtiger Überführung von sich selbst zum Gegenstand persönlicher Überzeugung geworden ist. Die Meinung war dabei, daß dieser „Glaube“ die innerste, nie zu verlierende Komponente jedes normalen, wenn auch innerlich noch so bereicherten oder gesteigerten religiösen Verhaltens und Verhältnisses zum lebendigen Gott ist. Von verschiedenen Seiten sind gegen diese Verwendung des Glaubensbegriffes Einsprachen erhoben worden.<sup>1)</sup> Man hat von einer „Preisgabe des paulinisch=lutherischen Sprachgebrauchs“ geredet, die bedenklich werden könne. Sie füge, wie man geurteilt hat, „zu der weit-

---

<sup>1)</sup> Ich verweise besonders auf Stephan (a. a. O. S. 96, Anmerkung 2 und S. 100).

hin üblichen intellektualistischen Verwässerung noch eine Nivel-  
lierung des Begriffs, in dem unser evangelisches Christentum  
sein Wesen zusammenfaßt.“ Wer darauf eingehe, dürfe „sich  
nicht wundern, wenn im allgemeinen Bewußtsein die Emp-  
findung des Unterschieds zwischen christlicher und natürlicher  
Religion“ verflache.<sup>1)</sup> Aber hat der Verfasser des Hebräer-  
briefes eine Verflachung der Glaubensvorstellung vollzogen, als  
er von der *πίστις* grundsätzlich urteilte, sie sei *πραγμάτων*  
*ἐλέγχος οὐ βλεπομένων* (11, 1<sup>b</sup>)? Und als er hinzufügte:  
*πίστει νοοῦμεν κατηγορεῖσθαι τοὺς αἰῶνας ᾧματι θεοῦ, εἰς τὸ*  
*μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι* (V. 3)? Man  
achte auch noch auf die weitere Bemerkung V. 6<sup>b</sup>: *πιστεῦναι*  
*γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον θεῷ, ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν*  
*αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται*. Gewiß klingen in dem letzten  
Satz bereits andere Momente des Glaubens mit an. Aber  
daß der Verfasser das Trauen auf die unsichtbare Gottesrealität  
Glaube nannte, ist ebenso deutlich. Nichts anderes ist in meinen  
Ausführungen geschehen. Es scheint mir aber auch von sehr  
bestimmter Bedeutung zu sein, daß gegenüber der durch die  
einseitige christozentrische Methode veranlaßten ausschließlichen  
Fassung des Glaubens als Heilsvertrauen oder fiducia einmal  
wieder unter uns der Eindruck lebendig wird, daß zum Glauben  
denn doch noch ganz andere Elemente gehören als lediglich  
das durch die gnädige Beseitigung der sündhaften Spannung  
zwischen Mensch und Gott ausgelöste Vertrauen. Ich freue  
mich, in dieser Beziehung auf die eingehenden Ausführungen  
im ersten Teile von Schlatters christlichem Dogma hinweisen zu  
können. Tatsächlich gibt es gerade im Bereiche des christlich-  
kirchlichen Lebens eine große Gruppe von Glaubensformen, die  
dem spezifischen Heilsglauben gegenüber etwas Besonderes sind.  
So kann ja, um ein bekanntes Beispiel zu nehmen, keine Rede

<sup>1)</sup> So Stephan.



von der Auffassung Ritschls oder auch Tremers sein, daß der Vorsehungsglaube notwendigerweise ein Absenker des an Christus haftenden Versöhnungsglaubens sei. Stephan beanstandet u. a. die von mir gemachte Angabe, daß ein Glaube existiere, der nichts von Vertrauen an sich habe, sondern in der Form des Trauens auf Gott reine Furcht sei. Ganz zweifellos gibt es aber etwas Derartiges, wie der Verfasser des Jakobusbriefes 2, 19 an der Haltung der Dämonen klarzumachen gesucht hat. Sie sind von Gottes unsichtbarer Existenz in der Weise des Trauens fest überzeugt, und dieses Trauen ist reine Furcht. Dabei ist von einem Intellektualismus der Glaubenshaltung nicht zu reden. Es handelt sich um ein tiefstes, innerliches Überführtsein in der Form des Trauens. Vergleichbares läßt sich von Menschen denken, denen Gottes Majestät und Heiligkeit zur persönlichen Wahrheit geworden ist, ohne daß sie die Gewißheit seiner versöhnenden Gnade in sich tragen. Luther hat die Religion, den Glauben in der Form der reinen Furcht erlebt. Der Christozentrismus des 19. Jahrhunderts hat uns die Augen für derartige Glaubensbewegungen dunkel gemacht. Gerade jetzt, in der Zeit des Krieges, treten diese vom Heilsglauben unterschiedenen Abarten des Glaubens in großer Deutlichkeit und beträchtlicher Mannigfaltigkeit hervor. Es wird freilich auch jetzt noch eingeschworene Vertreter des Christozentrismus geben, die von ihnen behaupten, daß sie in Wirklichkeit alle am Christusglauben entstanden oder mit ihm verwachsen seien. Doch das ist eine theologisierende Vergewaltigung des Sachverhaltes. Die Kirche hat aber, wenn sie die religiöse Führung des Volkslebens in der Hand behalten will, alle Veranlassung, diesen außerhalb des Rahmens der fiducia stehenden Glaubensphänomenen ein Verständnis ihrer inneren Art und ihrer charakteristischen Begründung entgegenzubringen. Dazu wollen die Ausführungen meines Buches eine Handhabe

bieten. Derartige Einsichten ändern selbstredend nichts an der weiteren, daß Glaube im evangelischen Sinne allemal das einzig und allein durch Christus vermittelte Heilstrauen ist. Aber wieviel Glauben birgt die Kirche und das von der Kirche beeinflusste, wenn auch noch nicht durchdringend von ihr ergriffene natürliche Menschentum, bei dem nicht, noch nicht oder nicht mehr von fiducia die Rede ist! Der Katholizismus verrät in dieser Hinsicht oft einen weiteren Blick, als die von einer straffen, um nicht zu sagen überspannten dogmatischen Doktrin in Anspruch genommenen evangelischen oder speziell lutherischen Kreise. Man könnte höchstens die Frage aufwerfen, ob es aus Gründen der begrifflichen und praktischen Klarheit ratsam sei, derartige religiöse Überzeugungs- und Lebensformen mit dem Titel Glaube zu belegen. Aber erstlich tut das die Heilige Schrift auch, und zwar nicht nur die alttestamentliche. Und dann: warum soll nicht den Menschen ein Eindruck davon verschafft werden, daß es in reicher Fülle unter uns [Gottesgriffenheit, Trauen gegenüber Gottes Majestät oder Herrenmacht, auch gegenüber Gottes Heiligkeit gibt, das eben Glaube, aber nicht seligmachender Versöhnungsglaube ist? Es kommt nur darauf an, daß dieser wirkliche Heilsglaube als das, was er ist, und nach seinen Bedingungen deutlich dem anderen Glauben gegenüber, den er neben sich oder auch in sich hat, herausgestellt wird. Überdies, wenn wir uns im großen und ganzen dahin geeinigt haben, das außerhalb der Wirkungskphäre der Bibel und der Kirche auftretende religiöse Leben mit dem Titel Religion und nicht Glaube zu bedenken, ist es da nicht das Gewiesene, religiöse Formen, in denen bestimmte Seiten der biblischen Gotteswahrheit als belebende Elemente wirksam sind, mit der Gesamtbezeichnung Glaube zu versehen?

## Das „Für Gott“ des Glaubens.

Von der Überzeugung aus, daß das Fundamentale an Gottes offener Wirklichkeit die persönliche Machtstellung oder Herrenstellung Gottes sei und daß die geistgewirkte Überführung von ihr das immer maßgebende Innerste des persönlichen Glaubenslebens bilde, bin ich nun zu der weiteren Angabe fortgeschritten, daß der entscheidende Lebenszug jedes normalen Glaubens unser persönliches „Für Gott“ sei. Daß mit der These in keiner Weise dem gnädigen „Für uns Gottes“ Abbruch getan, daß die versöhnende und befreiende Wirkung Christi in unbedingter Stärke festgehalten werden sollte, weiß jeder, der meine Ausführungen verfolgt hat. Ebenso habe ich hier auch nichts mehr von der Bedeutung zu sagen, welche die Aufdeckung jener elementaren Seite am Glauben für den Aktivitätstrieb der Christen gewinnen kann, nichts mehr von der Tatsache, daß ein egozentrisch verschobenes und verschrobene Christentum, wie wir es vor dem Kriege in nachhaltiger Stärke unter uns sahen, die Korrektur, welche diese Betrachtung des Glaubens einschließt, dringend nötig hat. Was ich an dieser Stelle im tiefsten Grunde wollte, war der Versuch, den Dienstcharakter des Glaubens Gott gegenüber und die empfangende, nehmende Haltung des Glaubens in das richtige Verhältnis zueinander zu setzen. Weil Gott Gott, d. h. unser unbedingter Herr ist, fängt der normale Glaube oder das normale Trauen auf Gott mit der Einsicht und mit dem Willensimpulse an, für Gott zu leben, in ihm, in seiner Ehre, den Zielpunkt unserer persönlichen Bewegung zu sehen. Und ebenso endet der normale Glaube mit dieser Seelenverfassung. Wie hat die einseitige Werttheologie diese Einsicht verdunkelt! Man hat nun aber von anderem Standort aus gegen meine hier in Betracht kommende Auffassung Bedenken erhoben. Kurz gesagt: man hat

auf eine Art von Semipelagianismus ihr gegenüber erkannt. Man hebt hervor, daß ein sich für Gott Wollen des Menschen gar nicht anders möglich sei als im lebendigen Verfolg des Heilsglaubens, der fiducia, die an dem Versöhner Christus hängt. Die radikale Sündhaftigkeit, die Gottgegensätzlichkeit der menschlichen Natur und die aus ihr hervorgehende Scheu vor der Heiligkeit der Gottesmajestät schließe jede positive Form einer auf Gott gerichteten Willensbewegung, jede Regung wirklicher Hingabe an Gott und seine Ziele außerhalb der Sphäre der fiducia aus. Wenn ich geäußert habe: „Zur Vollendung kommt jeder menschliche Gehorsam gegen Gott, jedes Für Gott nur durch die willenbefreiende Wirkung der versöhnenden Gnade. Ohne sie ist er ein in Ansätzen verlaufender, immer wieder gehemmter Torso (Röm. 7, 18)“, so soll das eben schon eine semipelagianische Abschwächung des erfahrbaren Sachverhaltes sein. Der nicht im bewußten Versöhnungsstande befindliche Mensch bringe auch nicht den Ansatz persönlicher Hingabe an Gott fertig. Man weiß, zu welcher Tiefe und Energie der Betrachtung sich diese Auffassung ausgestalten kann, wie diese absolute Beugung des unverjöhlten Menschen unter den Bann der Schuld und der Unfähigkeit zum Guten in jeder Form ein Palladium eines spezifisch kirchlichen oder lutherisch gestimmten Christentums bildet. Aber bedarf dieser Gedankenkreis, sowohl an der Bibel wie an der psychologischen Beobachtung gemessen, nicht einer bestimmten Erweiterung, die das Berechtigte an ihm unangetastet läßt?<sup>1)</sup> Wenn es wahr ist — und es ist nicht zu bestreiten — daß es in dem Menschenkreise, der von der biblischen Gottesbotschaft erreicht wird, ein Erfasstsein von der Majestät oder persönlichen Herrenstellung

---

<sup>1)</sup> Ich verfolge diese Erweiterung hier nur in der Richtung, in der sie durch den hier vorliegenden Zusammenhang meiner Darlegungen erfordert wird.

Gottes gibt, das gar nicht gleich und gar nicht immer die Einsicht in die tiefinnerlich bindende Macht der eigenen Sünde und ebensowenig die Überführung von der gegen unsere Sünde restlos reagierenden Heiligkeit Gottes bei sich hat, dann ist nichts gegen die weitere Tatsache zu sagen, daß sich aus jenem Erfasstsein nicht nur die Überzeugung, sondern auch der Willensimpuls ergibt, für diesen Herrn der Welt und des eigenen Lebens da zu sein oder ihm zu dienen. Man weiß, wie das Große, das Unbedingte, die auf das Große, Überweltliche und die Welt Beherrschende angelegte Menschenseele bindet. Ein Zeichen dafür ist auf einer niederen Stufe unserer Wirklichkeit die spontane Bewunderung, die Beugung, die Anhänglichkeit, die den Genies um ihres geistigen Machtbesitzes willen dargebracht wird. Jener Impuls der Hingabe an Gott kann dann eine weitere Stärkung durch die Berührung mit dem Geleße Gottes, sagen wir kurz: mit der Heiligkeit Gottes nach ihrer rein fordernden Seite, erfahren. Wie manche ehrliche Begeisterung, manch aufrichtiges Streben gibt es bei Menschen, denen über der Verderbnis ihres Willens und über Gottes Reaktion gegen sie noch ein Schleier liegt, für Gottes Dienstforderung, für die Hingabe an den Höchsten, alles beherrschenden Letzten! Man denke an Paulus vor seiner Bekehrung. Wir sind von unserer kirchlichen Gewöhnung her, die sofort in die Tiefe der evangelischen Heilsüberzeugung dringt und das gesamte unter der Wirkung der Kirche stehende Glaubensleben in ihrem Lichte sieht, viel zu sehr gewöhnt, an solchen Erscheinungen anfänglicher Religiosität achtlos vorüberzugehen. Aber in wie breitem Umfange sind sie jeweils vertreten! Was würde man jetzt von Frömmigkeitsformen dieser Art an unseren Kriegern und überhaupt an unserem Volke beobachten können! Was hat es zur Zeit der Freiheitskriege an derartiger Gottgebundenheit gegeben! Man hat auch nicht die geringste Ver-



anlassung, derartige Erscheinungen zu verachten. Selbstredend: bleiben, beharren dürfen sie nicht und können sie nicht. In dem Maße, in welchem die göttliche Offenbarungswahrheit sich in ihrer Ganzheit der Seele bemächtigt, erfahren sie ihre starke Veränderung. Diese besteht auf der einen Seite darin, daß der Mensch immer von neuem die Erfahrung macht, wie der gottzugewandte Trieb seines Willens von der urwüchsigen Stärke des egoistisch-weltstüchtigen Triebes durchkreuzt wird, diese Erfahrung, an der ihm die Gottwidrigkeit seiner Natur zum Bewußtsein kommt. Auf der anderen Seite besteht jene Veränderung in dem mit dem eben beschriebenen Tatbestande zusammentretenden Erlebnis der heiligen Reaktion Gottes. Unter den Stößen dieses Doppeleindrucks sinkt der Gott und dem Dienste Gottes zugewandte Willenszug der Seele kraftlos zusammen, und nur die versöhnende Gnade Gottes in Christus richtet ihn wieder auf. Aber eben ihn richtet sie wieder auf. Anfängliche Gehorsamsregungen gegen Gott vollendet sie oder bringt sie zur Durchführung. Und es hat gar keinen Sinn, diese an Gottes Majestät und unbedingter Forderung entstandenen Ansätze von Gehorsam zu verachten. Sie sind ein Kapital, welches die Gnade verarbeitet, ebenso gut wie sie die Ansätze natürlicher Güte verarbeitet, wenn sie uns zur Liebe in und durch Christus erzieht. Wir achten durchschnittlich zu wenig auf das, was uns im Verfolg unserer natürlichen altruistischen Neigung und unseres Hanges zur Verehrung des Machtvoll-Großen doch auch Gott gegenüber aus natürlicher Kraft gelingt. Wir überschlagen die Bedeutung dieser Seelenvorgänge für den Vollzug des christlich-normalen Verhältnisses zu Gott zu wenig. Daß sie an der Verlorenheit unseres unversöhnten Lebens nichts ändern, ist aus dem vorher Dargelegten deutlich geworden. Aber in ihnen sprießen Triebe auf, die Gottes rettende Liebe sämtlich mit sich verbindet.

## Der Wahrheitscharakter des Glaubens.

Wieder lenke ich zurück. Nachdem ich versucht habe, den tiefsten Ansatxpunkt des Erlebens Gottes oder der glaubenden Überführung von Gott zu erfassen, diesen Punkt, der in keinem Glaubensleben fehlen kann und darf, wenn es in der Tat an die Wirklichkeit des lebendigen Gottes heranreicht, bin ich dazu weitergegangen zu zeigen, wie unsere Welt in Natur und Geschichte uns zur Offenbarung dieses von uns im tiefsten Grunde seiner Wesenheit erlebten Gottes wird. Ich habe die Stützen unseres fundamentalen Gottesglaubens in Natur und Geschichte aufgedeckt. Dies aber, um zu zeigen, wie der bezeichnete Glaube unter der Anlehnung an diese Stützen oder unter der Verarbeitung ihres Offenbarungsgehaltes inhaltlich wächst bezw. reicher wird, bis er durch das, was ihm die Beobachtung Christi und das innerliche Nahekommen der absoluten Liebe Gottes in Christus bietet, auf die Stufe seiner Vollendung gehoben wird. Ich lasse den Einwand, ob die Natur- und Geschichtsdaten, die von mir als Stützen des Glaubens charakterisiert worden sind, nicht sachgemäß als Bedingungen oder Motive desselben hingestellt wären, jetzt noch beiseite. Das ist ein Punkt, der in der grundsätzlichen Äußerung über die Brauchbarkeit der christozentrischen Methode, mit der ich schließen will, zur Sprache kommen wird. Aber anderen Erwägungen muß jetzt Raum gegeben werden.

Zunächst einer eigenartigen, auf welche der Einwand Telkes führt, der oben bereits gestreift wurde.<sup>1)</sup> Telke beanstandet den entschlossenen Protest gegen jeden wirklichen Beweis in Sachen der Religion, also in Sachen unserer Gottesgewißheit, den ich ausgesprochen habe.<sup>2)</sup> Er bemerkt dann

---

<sup>1)</sup> S. 13, Anm. 1.

<sup>2)</sup> Band II, S. 132 ff.

aber, daß diese Haltung doch im Ganzen meines Systems keine entscheidende Rolle spiele. „Dazu würde . . . auch das nicht stimmen, daß Sch. die Stützen, welche Natur und Geschichte dem Glauben bieten, nicht missen und dann den Gesichtspunkt der Paradoxie oder der Absurdität, die dem Glauben anhaften, mit größter, sachlicher Vorsicht behandelt wissen will. So glauben wir denn ein Recht zu haben, die letzten Tendenzen aller dieser Sätze darin gipfeln zu sehen, die Bedeutung durchaus subjektiver Bedingungen für den Glauben unverkürzt zur Geltung zu bringen.“<sup>1)</sup> Diese Auffassung wird nun doch der Überzeugung, die ich vertrete, nicht gerecht. Wenn ich den Glauben mit Natur- und Geschichtsbeobachtungen in reicher Fülle verknüpft sehe, so ändert das nichts an der prinzipiellen Betonung der Tatsache, daß es im letzten, entscheidenden Grunde schlechterdings an jedem Beweise für die innere Wahrheit des Glaubens fehlt. In dieser Beziehung, aber eben nur in dieser, treffe ich mich völlig mit Kierkegaard oder mit Heim. Es scheint mir auch von der größten Bedeutung, daß jeder derartige Beweisversuch, auch der psychologisch feinsinnigste oder scheinbar exakteste, restlos aufgegeben wird. Wir müssen endlich auf der ganzen theologischen Linie sehen, daß Glaube Glaube oder daß er „axiomatische Tat“ ist. Jelke wendet sich im Anschluß an Ihmels von dieser Erkenntnis ab. Seiner Meinung nach ist der am biblisch-kirchlichen Wort von Gott entstandene Glaube nur deshalb, aber eben auch deshalb gegen den Verdacht der Illusion geschützt, weil er einen Inhalt hat, der in unserem vorher vorhandenen Bewußtsein „keine apperzipierenden Vorstellungen“ findet.<sup>2)</sup> Das will sagen: an der doppelten Beobachtung, daß der dem biblischen Worte entstammende Gottesinhalt des Glaubens dem, was wir natürlicherweise von Gott

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 79.

<sup>2)</sup> A. a. O. S. 70.

urteilen oder ahnen, in entscheidender Beziehung zuwiderläuft, und daß er sich trotzdem immer erneut in uns durchsetzt, hat der Glaube die beweiskräftige Gewähr dafür, daß dieser Inhalt keine Einbildung ist, sondern daß sich in ihm eine transsubjektive Realität, eben der lebendige Gott, an uns äußert. Wir nehmen, wie Jelke unter Berufung auf Külpes psychologische Ausführungen hervorhebt, in diesem Falle „fremdgesetzliche Beziehungen unserer Bewußtseinsinhalte wahr, die allein uns berechtigen, transsubjektive Realitäten zu sehen.“<sup>1)</sup> Indes dieser Versuch, dem Glauben in der Form der Reflexion über sich selbst die unausweichliche Basis seiner Wahrheitsgewißheit zu geben, führt zu nichts. Solange es u. a. wahr ist, daß ein unveräußerlicher Zug unseres natürlichen Menschenseins der Trieb nach Selbstbehauptung oder Selbstbejahung ist, bleibt auch diejenige Seite an der biblischen Gotteskunde, in der Jelke mit Ihmels das aus dem natürlichen Seelenleben nicht ableitbare Datum unseres Glaubens erkennen will, nämlich die Frohbotschaft der versöhnenden Gnade Gottes, durchaus dem Verdachte phantasiervoller Produktion ausgesetzt. Und die Kraft, mit der diese Botschaft sich in der Seele durchsetzt, läßt sich schließlich gerade aus der Energie erklären, mit welcher der Trieb der Selbstbehauptung in uns arbeitet. Man mag den Glaubensinhalt drehen und wenden, wie man will, genau genommen gibt es gar nichts in ihm, was nicht näher oder entfernter einem Triebe oder einer Anlage unserer natürlichen Art entspräche und deshalb, wenn man im Streit mit der inneren Gewißheit des Glaubens dazu die Neigung verspürt, aus dieser Art, d. h. aus der an sie gebundenen natürlichen Einbildungskraft, hergeleitet werden könnte. Deshalb bleibt es dabei, daß es eine irgendwie beweiskräftige Erkenntnis-

---

<sup>1)</sup> S. 71.

kritische Sicherung der Glaubenswahrheit überhaupt nicht gibt. Man wird nicht aufhören, sie immer wieder irgendwie zu versuchen; aber gelingen kann das Unternehmen nicht, weil Glaube Glaube ist. Der Glaube hat seine Wahrheits-Überführung durch den Geist des Gottes, der ihn hervorrief, deutlich und sicher in sich. Aber zwingend demonstrieren, daß ein Supernaturales ihn durch die Vermittlung des biblischen Wortes in der Seele bildete, kann der Träger des Glaubens weder sich noch sonst jemandem.<sup>1)</sup> Etwas ganz anderes ist nun der von mir vertretene Gedanke, daß der vorhandene Glaube an die göttliche Majestät in der Welt unserer Erfahrung Stützen für seine unableitbare Wahrheitsgewißheit findet. Hier liegt mein Gegensatz gegen die Behauptung der reinen oder absoluten Paradoxie des Glaubens. Glaube ist nie ohne ein Sehen, welches mit ihm verwächst, aber im Innersten bleibt er doch immer durch Gottes königlich-freies Walten gewirkter und deshalb undemonstrierbarer Glaube. Das letztere sage ich im Anschluß an Kant; das erstere aber, die Behauptung der tragenden Bedeutung, welche unsere Weltbeobachtung für den Glauben hat, nötigt zu dem Versuche, den Kantischen Kritizismus in bezug auf die objektive Wahrheit, welche unserer Weltbeobachtung zukommt, zu überwinden. In diesem Sinne gehört das, was ich in Band II, S. 288 ff. als Nachtrag unter

---

<sup>1)</sup> Es sei zu dieser Auseinandersetzung mit Zelke noch bemerkt, daß er von vornherein unter Glaube den vollen evangelischen Heilsglauben versteht, der sich in der Form der Versöhnungsgewißheit gegenüber der Gewißheit von der strafenden Reaktion des heiligen Gottes bildet und durchsetzt. An diesem Glauben will er in der beschriebenen Weise mit Ihmels den Gesichtspunkt objektiver Wahrheit durchführen. Ich dagegen habe es hier nur mit dem zu tun, was ich das Fundamentale oder Innerste im Glauben nenne, mit der trauenden Überzeugung von Gottes weltbeherrschender Majestät. Indes, wie dem auch sei — weder für den einen noch den anderen Glauben gibt es etwas, was einem bindenden Wahrheitsbeweise gleichkäme.



dem Titel: Kant und die Theologie ausgeführt habe, durchaus in die entscheidenden Interessengänge meines theologischen Versuches hinein.

## Glaube und Welterfahrung (Philosophie des Glaubens).

Nun aber genauer zu dem Unternehmen, den Glauben an Weltbeobachtung, an eigentümliche Erfahrungen in Natur und Geschichte zu binden! Stephan hat von diesen Bemühungen mit zutreffendem Verständnis geäußert, daß in ihnen die „Sehnsucht nach religiöser Durchleuchtung des Weltlaufes“ mitwirke.<sup>1)</sup> So ist es in der Tat. Aber ehe ich auf diesen Gesichtspunkt eingehe, sei betont, daß das letzte treibende Motiv der hier in Betracht kommenden Auseinandersetzungen doch eben in der Absicht liegt, den Vollgehalt des normalen Gottesglaubens, der normalen Religion zum Ausdruck zu bringen. Man will also mit diesen Gedankengängen der Kirche, der Glaubensgemeinde dienen. Man will ihr einen Eindruck davon verschaffen, daß unser Glaube, so gewiß er sein Höchstes ausschließlich aus der Christustatsache zieht, doch in einer Fülle von Beziehungen verläuft, die sich ihm aus der Verknüpfung mit unserem Weltbestande ergeben. Über die Bedeutung dieses Nachweises gegenüber der Verengerung des Glaubensbildes, welche durch die Herrschaft des bloßen Schemas von Sünde und Gnade herbeigeführt worden ist, hat sich meine Arbeit selbst geäußert. Es ist gezeigt worden, daß die Christozentrische Heilstheologie der neueren und neuesten Zeit zur Wirklichkeit der Natur überhaupt keine genügende, deutlich begründete Stellung gewonnen hat. Die schädlichen Folgeerscheinungen

---

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 103.

dieses Mangels liegen auf der Hand.<sup>1)</sup> Aber auch der Geschichte gegenüber ist die unter uns gang und gäbe Haltung der Theologie viel zu eng. Die Stoßkraft der religionsgeschichtlichen Theologie mit ihrem umfassenden Ausblick auf den Geschichts-  
lauf würde bei weitem nicht so wuchtig sein, wenn unser geschichtlicher Sehwinkel nicht durch eine künstliche dogmatische Gewöhnung so stark verkürzt wäre. Indes zu diesen Erwägungen, welche die direkte Pflege des kirchlichen Glaubens-  
standes betreffen, kommen andere von allgemeinerer Art hinzu.

Ist es nicht, wenn der Ausdruck gestattet ist, an der Zeit, daß wir uns wieder auf eine Glaubensphilosophie besinnen? Geht nicht ein deutlicher, unabweisbarer Trieb der Gegenwart in diese Richtung? Wir haben den Gehalt und die inneren Beziehungen des evangelischen Heilsglaubens mit angespannter Kraft und mit scharfsinnigem Nachdruck durchdacht. Der Kirche ist damit ein entscheidender, oder sagen wir besser: der entscheidende Dienst geleistet. Man braucht nur an die Arbeiten der Erlanger Theologen, an diejenigen Tremers und Kaehlers, in ihrer Weise auch an die Ritschls und seiner Schüler zu erinnern, um diesen Sachverhalt zu sehen. Man wird urteilen dürfen, daß eine Art von Abschluß dieser Bemühungen trotz bestimmter Mängel die feinsinnige, lebensvolle Arbeit von Ihmels über die christliche Wahrheitsgewißheit bildet. Handelt es sich ausschließlich um die Frage, wie die Kirche im Anschluß an das Bibelwort und den Heilsglauben das entscheidende Thema von Sünde und Gnade zu behandeln hat, so wird man auf lange hinaus in diesem Buche den eindringendsten Führer zu sehen haben. Aber wir können, wenn wir die geistige Gesamtlage der Gegenwart überschlagen, unmöglich verkennen, daß wir bei dieser Analyse des Heilsglaubens nicht stehen

---

<sup>1)</sup> Vgl. Band II, S. 150 ff.

bleiben dürfen. Wir haben ein Verständnis des Weltbestandes, unserer Weltwirklichkeit unter normalem religiösen Gesichtspunkte, d. h. unter der Leitung des wahrheitsgemäßen, im Glauben verbürgten Gottesgedankens nötig. Indem man das sagt, blickt man ebensowohl auf die großen Erscheinungen der klassischen deutschen Philosophie wie auf neuste theologische Bewegungen. Über beides ein kurzes Wort.

Kant hat den Trieb des neuzeitlichen Denkens auf die Funktionen der Seele gerichtet. So hoch wie das Interesse am Seelenleben durch ihn stieg, so tief sank das andere an der objektiven Welt, aus der die Seele sich erhebt und auf die sie sich bezieht. Kant hat überdies unter den seelischen Funktionen das letzte Schwergewicht auf die praktisch-sittlichen gelegt. Der ethische Sinn bekommt auf diese Weise die Führung im Denken oder Begreifen der Wirklichkeit. Nirgends ist diese Anregung so dankbar aufgenommen worden wie in der Theologie. Das Grundthema der Theologie des 19. Jahrhunderts: Gott und die Seele, genauer: die Seele in ihrer praktisch-sittlichen Bestimmtheit, stammt von daher. Diese an Kant anlehrende Betrachtungsweise ist in sich groß und tief, aber eigentümlich eng. Er hat der Philosophie und der Theologie, jeder in ihrer Art, eine erstaunliche Verkürzung eingetragen. Auf theologischem Felde ist das eklatant; für das philosophische hat man u. a. nur an die Haltung des Neukantianismus zu erinnern, dessen Ziel in der Herausarbeitung einer Philosophie der subjektiv bedingten Werte liegt.

Die entscheidende Reaktion gegen das einschnürende Verfahren Kants tritt vor gut hundert Jahren in der Philosophie Schellings und Hegels auf den Plan. Beide Männer haben den treibenden Zug in sich, die Fänge Kants durch eine Erfassung des gesamten Weltbestandes, unser Ich miteingeschlossen, zu überwinden. Man weiß, daß dabei für Schelling in den

ersten Perioden seiner Denkarbeit der Ton auf das Verständnis der Natur, bei Hegel dauernd auf das der Geschichte fällt, Schellings Naturphilosophie, Hegels umfassende Philosophie der Geschichte in allen ihren Einzelleistungen sind, bei aller relativen Abhängigkeit von Kant, über die hier nicht zu reden ist, doch zugleich aus einer deutlichen Gegenwendung gegen ihn zu verstehen. Der weltumfassende Geistesflug des deutschen Idealismus tut sich hier kund. Wir Theologen kennen nun alle den entscheidenden Mangel, welcher den Bemühungen der beiden großen Männer anhaftet. Er liegt nicht etwa darin, daß ihre Natur-, bezw. ihre Geschichtsbetrachtung grundsätzlich religiös ist. Im Gegenteil: in dieser Richtung haben sie ihre eigentümliche Größe und Wahrheit. Sie haben mit vollem Rechte eine weltumfassende religiöse Philosophie angebahnt. Aber der Schade ist der, daß das religiöse Grundelement ihres Denkens verkehrt ist. Ihre Religion ist von einer verkehrten Gottesüberzeugung erfüllt und getragen: der pantheistisch-mystischen, die Gott, Ich, Natur und Geschichte in ein metaphysisches Einheitsverhältnis rückt, welches angesichts des Majestätscharakters Gottes durchdringend unhaltbar ist und den Glauben verdirbt.<sup>1)</sup> So kommt sub titulo dei bei beiden ein Weltverständnis heraus, das eine Kritik von seiten eines normalen Gottesglaubens, einer wahrheitsgemäßen Gottesgewißheit, auf Schritt und Tritt herausfordert. Man weiß, wie die Leistungen der beiden Männer durch die auf sie folgende geistige Bewegung Deutschlands in den Hintergrund geschoben oder heruntergedrückt sind. Auf der einen Seite wurde in dieser Richtung der Materialismus wirksam, auf der anderen der auch gegen den Materialismus sich erhebende Neukantianismus. Aber wir stehen jetzt ersichtlich in einer Renaissance der Ge-

---

<sup>1)</sup> Von den Besonderheiten, die Schelling und Hegel hierbei gegeneinander aufweisen, ist an dieser Stelle nicht zu reden.

dankegänge Schellings und Hegels, und kein Machtspruch der Anhänger Kants wird an ihr etwas ändern. Ist dies aber die Lage der Dinge, geht die Sehnsucht unserer Zeit wieder auf eine Erfassung der gesamten Weltwirklichkeit in Natur und Geschichte, und zwar gerade auch auf eine unter metaphysisch-religiösen Gesichtspunkten, dann ist es klar, daß hiermit der Theologie eine eigenartige, bedeutungsvolle und höchst reizvolle Aufgabe zufällt. Sie hat zu zeigen, daß es in der That vom normalen Gottesglauben aus ein einheitliches, in großen Zügen verlaufendes Weltverständnis gibt. Sie hat zu zeigen, wie Natur und Geschichte von verschiedenen Seiten her mit der kund gewordenen Gottestatsache verwachsen und lebensvoll, wirklichkeitsstark in die Welt des Glaubens eintreten. Jeder Kenner weiß, daß dies Unternehmen etwas sehr anderes ist als sog. natürliche Theologie. Aber die berechtigten Interessen dieser Theologie werden auch durch dasselbe befriedigt. Der Glaube will den gesicherten Weltbestand, die gesicherte Weltkenntnis an sich heranziehen und so zur innerlichsten Einheit einer umfassenden Natur- und Geschichtsbetrachtung gelangen. Ich habe nun zu zeigen gesucht, daß es gerade die fundamentale Seite des Glaubens, nämlich das trauende Haften an Gottes Majestät ist, das uns bei diesem Versuche, mit der Weltbeobachtung religiös fertig zu werden oder zu einer Philosophie des Glaubens vorzudringen, die entscheidenden Dienste leistet. Diese in sich begründete Glaubensvoraussetzung ist wie die Leuchte, mit der wir in unserer Weltwirklichkeit durchforschend fertig werden. Oder: in diese Glaubensvoraussetzung klinkt der Weltbestand von den verschiedensten Seiten her ein, aber eben so, daß er dabei den Glauben selbst auf höhere Stufen seines Gehaltes hebt. Man wird von diesen Interessengängen aus auch noch leichter verstehen, warum ich am Glauben an den lebendigen Gott jenes fundamentale Moment, die Über-



zeugung von Gottes Majestät, mit so besonderem Nachdruck, mit einer vorläufigen Isolierung gegen die übrigen Momente, heraushob. Es sollte der entscheidende Einheits- und Ausgangspunkt einer religiösen Natur- und Geschichtsbetrachtung herausgestellt werden. Um diesen Kern kristallisiert sich, wie ich dazutun gesucht habe, alles, was wir auf gesicherten Wegen von unserer Welt erfassen.

Dies führt aber auf etwas Weiteres. Es wurde vorhin<sup>1)</sup> bemerkt, daß derartige Bemühungen um eine Glaubensphilosophie an große Erscheinungen des klassischen deutschen Idealismus anknüpfen, daß sie aber zugleich auch den Blick auf neueste theologische Interessengänge richten. Über dieses Zweite ist noch eine Orientierung nötig. Vergewärtigt man sich Tröltchs theologische Arbeiten, dann entdeckt man, daß sie auf eine religiöse Geschichtsphilosophie großen Stils hinauslaufen. Gerade unter solchem Gesichtspunkt genommen erklärt es sich, daß sie von der Gegenwart so bereitwillig angeeignet werden. Die Weite ihres Horizontes, dazu der religiöse Grundzug ihrer Gesamtbetrachtung kommt dem Sehnen unserer Tage unmittelbar entgegen. Wer hätte es gedacht, daß die jahrzehntelange Herrschaft des Kantianismus einer solchen Wiederanknüpfung an Hegel, wie sie nun doch einmal bei Tröltch in charakteristischen Beziehungen unbestreitbar ist, Platz machen würde? Man will eben nicht mehr die exklusive Herrschaft der sittlichen Kategorie im theologischen Denken, auch nicht mehr diejenige der bloßen Heilskategorie. Man will sich theologisch in unserer ganzen Wirklichkeit zurechtfinden. Nun ist es ja eine offenkundige Tatsache, daß in Tröltchs Theologie die Naturfrage überhaupt kaum eine Rolle spielt. Das ist Kantisch-Hegelsches Erbe und ein schwerwiegender Mangel. Die Rücksicht auf die Geschichte,

---

• 1) S. 38.

auf die geschichtliche Kulturbewegung dominiert durchaus. Hier aber liegt ja nun weiter das charakteristische Manko der Stellung Tröltzchs darin, daß er bei seiner religiösen Durchleuchtung der Geschichte mit einem unhaltbaren Gottesgedanken, genauer mit einer starken Verkürzung der Gotteswirklichkeit umgeht. Und zwar zeigt sich diese gerade in der Verkennung des Majestätsmomentes an Gott, d. h. in der Verwischung der vollen persönlichen Überweltlichkeit und supranaturalen Weltbeherrschung Gottes, die seine rechtverstandene Weltimmanenz notwendig einschließt. Der verkümmerte Gottesgedanke schafft hier eine verkümmerte religiöse Geschichtsphilosophie.<sup>1)</sup> Man kann nun Tröltzsch gegenüber unmöglich wieder einfach auf die an dem Ethizismus Kants orientierte Theologie zurückgehen. Man kann ebensowenig die Rettung vor dieser religionswissenschaftlichen Welle in dem strikten Anschluß an die geschichtliche Heilsoffenbarung oder an die Bibel als ihre sog. Urkunde suchen. Der allgemeingeistige Zug unserer Zeit, der auch in die Theologie eindringt, widersteht sich diesem Unternehmen. Sehe ich recht, dann gilt es einmal im Abstand von Tröltzsch die Naturwirklichkeit kräftig mit in das religions-theologische Interesse hineinzuziehen, dann aber den Gesamtbereich von Natur und Geschichte, unter deutlicher Unterscheidung dieser beiden Stufen unserer Wirklichkeit, mit Hülfe eines Gottesgedankens oder Gottesglaubens zu durchdringen und zu begreifen, der Gott Gott sein läßt, d. h. der Gottes Majestät voll zur Geltung bringt. So ließe sich die religiöse Verkehrtheit des klassischen deutschen Idealismus überwinden, so aber auch die Verkehrtheit des modernen religionsgeschichtlichen Evolutionismus.

Wendet man dagegen ein, daß die Kirche von derartigen

---

<sup>1)</sup> Vgl. Band I meiner Arbeit<sup>2</sup> S. 188 ff. und auch Band II, S. 47 ff.

umspannenden Gedankengängen keinen erkennbaren Nutzen habe, weil sie eben lediglich in der Pflege des Heilsglaubens ihre Aufgabe sehen müsse, so ist das, wie vorher gezeigt wurde, im Blick auf die umfassendere Leistung, welche der Kirche zufällt, von vornherein nicht richtig. Man muß aber zugleich auch hervorheben, daß die einseitige Beziehung der theologischen Arbeit auf die Lösung der kirchlichen Aufgabe eine unhaltbare Einengung der theologischen Interessengänge ist. Solange die Theologie dem wissenschaftlichen Gesamtleben der Universitäten eingegliedert ist, hat sie auch mit den allgemeingeistig-wissenschaftlichen Bestrebungen die Fühlung zu unterhalten. Die künstliche Isolierung der Theologie gegen das alles, die wir lange genug erlebt haben, muß fallen. Der Acker der Theologie ist zusammen mit Gott und in Gott die Welt. Gelingt es nun zu zeigen, daß die an der Heiligen Schrift erwachsene Gottesüberzeugung des Glaubens, und zwar diese Überzeugung gerade nach ihrer fundamentalen Seite, ein durchdringendes Weltverständnis sichert, daß es eine Glaubensphilosophie gibt, die, offen für alle gesicherte Weltbeobachtung, den lebendigen Gott und den Weltbestand organisch miteinander verknüpft, dann hat die Theologie klärend in die allgemeine geistige Bewegung eingegriffen und sich die angemessene Stellung in ihr gegeben. Dann werden wir auch der Renaissance von Schellings Naturphilosophie, dem Neuauftauchen der Frühromantik, der Wiederkehr der, wenn auch so oder so modifizierten Hegelschen Geschichtsbetrachtung gegenüber gewappnet sein. Sonst aber sind wir das nicht und müssen es erleben, wie diese Gebilde, wozu sie ja ersichtlich auf dem besten Wege sind, in das Gesamtleben der Kirche störend eindringen.

## Glaube und Natur.

Aber habe ich nicht dadurch, daß ich den Gottesglauben zunächst mit der Natur, dann mit der Geschichte und schließlich innerhalb der Geschichte mit Christus und der in ihm zusammengefaßten Heilsgeschichte verknüpfte, charakteristische Gefahren für das Glaubensleben heraufbeschworen? Besonders Stephan hat diese Befürchtung geäußert. Es ist nötig, dem, was er in dieser Richtung bemerkt, nachzugehen. Indem ich das tue, komme ich schließlich auf den Punkt, der in den Beanstandungen meines Verfahrens das Hauptmoment bildet, auf meinen Gegensatz gegen die ausgesprochene, reinlich durchgeführte christozentrische Methode. In einer letzten Auseinandersetzung mit ihr wird alles das, was in dieser kurzen Arbeit zu sagen war, gipfeln.

Stephan wirft die Frage auf: „Darf . . . von der Natur schlecht hin gesagt werden, sie sei der erste Bereich für die innere Aufrichtung unseres Glaubens an die Majestät Gottes durch Weltbeobachtung?“ Er fürchtet, „daß wir mit der Durchführung solcher Gedanken<sup>1)</sup> bei einer neuen Auflage zwar nicht der natürlichen Theologie, aber der natürlichen Religion enden würden, die doch den innersten Kern auch jener bildete. Daß sie mannigfach gegenüber der älteren verbessert wäre und durch kraftvolle Anfügung des dritten Teils der Dogmatik<sup>2)</sup> dann gleichsam nachträglich überboten werden soll, vermag solche Befürchtungen nicht zu bannen. Eine Ermattung des christlichen Bewußtseins, oder etwa der Eindruck furchtbarer Kriege, die wie der jetzige bei vielen alttestamentliche oder naturhafte Züge in den Vordergrund des Gottesgedankens schieben, können nur

---

<sup>1)</sup> Die also nicht von vornherein auch die Geschichte und in ihr Christus oder „die Liebe und Gnade Gottes“ in Betracht ziehen.

<sup>2)</sup> Des christologischen.

allzu leicht das allmähliche Abbröckeln der angehängten christlichen Gedanken herbeiführen — genau wie es einst beim Übergang von der Orthodogie zur Aufklärung geschehen ist . . . . Sollen solche Gefahren vermieden werden, so muß in der Dogmatik möglichst scharf zum Ausdruck kommen, daß für die christliche Erkenntnis Gottes, auch für die seiner Majestät, das erste nicht schlechthin die Erfahrung ist, die wir in der Natur, sondern mindestens ebensosehr die andere, die wir in der Menschengemeinschaft machen (Verpflichtung, Gehorsam, Reue, Scham, Ehrfurcht, Vertrauen, Liebe usw.). Hier liegen gerade die wichtigsten Anknüpfungspunkte für die Offenbarung Gottes und umgekehrt für unser Verständnis der Offenbarung.“<sup>1)</sup> Demgegenüber stelle ich zunächst nur das eine richtig, daß mir gar nichts ferner liegt als dies, der an der Natur gewonnenen Gottesüberzeugung die an Jesus Christus entstehende lediglich „anzuhängen“. Stephan verrät selbst einen Eindruck davon, wenn er von einer „kraftvollen Anfügung“ dieses weiteren Glaubensbesitzes redet. Aber auch dieser Ausdruck wird dem in meiner Arbeit vorliegenden Sachverhalt noch nicht gerecht. Meine Auffassung ist die, daß uns die Gewißheit der überweltlichen und weltbeherrschenden Majestät Gottes genau so fest, genau so sicher mit der Person Jesu Christi als wie mit der Natur verbindet, ja daß sie uns erst recht mit jener verbindet. Da ist nichts „Angehängtes“, auch nichts „kraftvoll Angefügtes.“ Ich halte nur diskursiv auseinander, was beides unbedingt zur Sache gehört. Nur freilich: die Natur gehört meiner Auffassung nach in ihrer Art und auf ihrer Stufe ebenso zu dem Material, welches der Glaube an sich heranzieht und in sich verarbeitet, wie die Überlieferung von Christus. Dies hebe ich mit einem erklärlichen, besonderen Nachdruck gegen-

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 100 f.



über der gang und gäben Vernachlässigung der Naturfrage in der nachkantischen Theologie hervor. Wer sich aber gegenwärtigt, wie meine Arbeit bemüht ist, die Person des Herrn mit allem, was der Gottesglaube auf anderen Wegen an Überführung von göttlicher Macht und Heiligkeit gewinnt, zu verknüpfen, um dann von da aus die Eigenart, die absolute Größe der Liebe Gottes in Christus zu begreifen, der entdeckt, daß von einer irgendwie lockeren Verbindung der Christustatsache mit den sonstigen Daten unserer Gottesgewißheit wirklich nicht die Rede sein kann. Man ist freilich nicht davor geschützt, daß jene positiven Absichten und ihre deutliche Durchführung irgendwie verkannt werden, daß eine christuslose Frömmigkeit sie in ihrem Interesse verdreht. Aber Vergleichbares kann jeder diskursiv verlaufenden Darstellung des Glaubenslebens passieren. Nur werden die, welche derartiges treiben, nicht ohne ein Gefühl dafür sein können, daß sie den innersten Intentionen meiner Ausführung nicht gerecht werden. Wenn diese von irgend etwas entfernt ist, dann ist sie es von einer Empfehlung „natürlicher Religion“, die sich als etwas in sich Fertiges für sich fixieren könnte oder sollte.

Doch dies ist nur das eine, was Stephans Bedenken gegenüber zu betonen ist. Wie steht es nun mit dem anderen Einwand, daß die Natur nicht als das erste in die Bewegung des Glaubens, in seine organische Verknüpfung mit unserer Welterfahrung, hineingezogen werde und werden dürfe? Es wurde vorhin bereits angedeutet, daß ein Motiv für das entgegengesetzte theologische Verfahren in der geschichtlichen Beobachtung liegt, mit welcher eigentümlichen Energie der Naturbestand in der gesamten neueren Theologie aus der Sphäre des Glaubenslebens herausgerückt wird. Das Verhalten, welches meine Arbeit befürwortet, erklärt sich von einer Seite her aus der Absicht, diesen notorischen, tiefgreifenden Mangel abzustellen.

Stephan selbst steht in dieser Hinsicht eben auch unter der Wirkung des übertriebenen kantischen Ethizismus. Er pflegt in seiner Weise das herkömmliche theologische Thema: Gott und die sittlich bestimmte Seele. Aber man muß weiter gehen und fragen: ist es nicht richtig, daß die Natur in der That das erste oder nächste ist, woran sich der gottgebundene, von Gottes Herrenmacht erfaßte Menscheng Geist die Wirklichkeit Gottes verdeutlicht und beglaubigt? Der Blick in das vor uns liegende Glaubensleben sollte dazu führen, diese Frage mit einem Ja zu beantworten. Eine starke theologische Gewöhnung hat uns allerdings dahin gebracht, daß wir von vornherein den Nährboden des Glaubens in der Geschichte, vorab in ihren sittlich-religiösen Lebenserscheinungen, erkennen. Aber so spiritualistisch eingengt und so direkt spiritualistisch zugespitzt ist die Lage des Glaubens nicht. Die theologische Theorie hat hier die Wirklichkeit verdunkelt. Das nächste, erste, worauf unser Geist sich richtet, ist nicht er selbst. Die Natur ist das nächste. Sie ist es, weil unser gesamter Lebensbestand, auch der seelisch-geistige, aus ihr emporsteht, von ihr geformt, gebildet wird. Mit ganzer, elementarer Wucht umfängt uns die Natur, drückt sie auf uns, wirkt sie in uns. Der zweite Teil meiner Arbeit hat versucht, davon einen Eindruck hervorzurufen.<sup>1)</sup> Daher das starke, urwüchsige Hineintragen der Naturbetrachtung in die landläufige kirchliche Frömmigkeit, mit dem unsere durchschnittliche Theologie so wenig anzufangen weiß. Ist nicht auch die charakteristische Tatsache, daß sich gerade auch in unserer jüngeren Theologenwelt der Sinn für den Schellingianismus, insbesondere für seine Naturphilosophie, wieder regt, von daher mit zu erklären? Man meint hier einen Führer bei der religiös-theologischen Auseinandersetzung mit der ungebührlich

<sup>1)</sup> Vgl. S. 143 ff.

in den Hintergrund geschobenen Naturseite unserer Wirklichkeit zu haben. Gewiß kann man dieser besonderen Erwartung nur mit starken Zweifeln begegnen. Die spekulative Behandlung des Naturbestandes durch Schelling schließt für die wirklichkeits-offene Auseinandersetzung des Glaubens mit ihm deutliche Gefahren ein. Aber dieser Anschluß an Schelling ist ein Symptom für das, was die neuere Theologie in einer Verkennung der tatsächlichen Lage des Glaubens vernachlässigt hat, ein Symptom für die Notwendigkeit einer hier Platz greifenden Korrektur. Daß dabei dann doch der Geschichte größere, tiefer dringende, weiter reichende Bedeutung für das Leben und den Besitz des Glaubens zukommt, wer wollte das verkennen? Meine Arbeit hat auch versucht, dies deutlich zum Ausdruck zu bringen.<sup>1)</sup>

## Die christozentrische Methode.

Damit stehen wir an dem Schlußstück der hier beabsichtigten Auseinandersetzung. Es gilt noch einmal eine in großen Zügen verlaufende Aussprache über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Handhabung der christozentrischen Methode in der Theologie.

Zunächst ist es eine unbestreitbare Tatsache, daß der Christozentrismus, wie er in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts durchgeführt worden ist, dieser eine charakteristische und unhaltbare Einengung eingetragen hat. Er hat sie erstlich in das ausgesprochen soteriologische Schema gerückt. Dies gilt von allen christozentrisch verfahrenen Theologen, z. B. auch und gerade auch von Kaehler. Es bedarf nach allem, was ich in verschiedenen Zusammenhängen über diesen Mangel und die Notwendigkeit seiner Abstellung ausgeführt habe, hier keiner

---

<sup>1)</sup> Vgl. S. 194 ff.

weiteren Darlegung des Sachverhaltes mehr.<sup>1)</sup> Sodann ist es dem Christozentrismus eben nicht gelungen, ein sachgemäßes Verhältnis zur Naturwirklichkeit in der ganzen Breite ihrer Bedeutung für den Glauben und in der ganzen Fülle der Probleme, welche sie der Theologie entgegenhält, zu gewinnen. Auch darüber ist angesichts reichlicher vorangegangener Ausführungen nichts mehr zu bemerken. Man darf die Behauptung aussprechen, daß die gesamte christozentrische Theologie mit der Frage: Gott und die Natur nicht wirklich fertig geworden ist. Grundsätzlich spiritualistisch oder grundsätzlich dem Schema von Sünde und Gnade hingegeben, konnte sie es auch gar nicht. Wie sich dieser Mangel theologisch — ich erinnere nur an die Frage des Naturwunders, z. B. der leiblichen Auferweckung Jesu, und an die Eschatologie — und kirchlich gerächt hat und wie er sich, wenn wir bei ihm beharren, weiterhin rächen wird, habe ich zu zeigen gesucht. Die christozentrische Theologie, wie sie bis dahin vorliegt, wird in Wirklichkeit oder konsequent durchdacht lediglich mit dem Seelen-

<sup>1)</sup> Lic. Hymmen bemerkt (Kirchl. Rundsch. für die evang. Gemeinden Rheinlands und Westfalens, 30. Jahrg. 1915, Heft 12, S. 287): „Es ist außer Zweifel, daß Sch. gegenüber einem einseitigen, sonderlich einem einseitig pietistischen Christozentrismus mit seinen Ausstellungen vielfach im Recht ist; in der Allgemeinheit, wie sie erhoben werden, und z. B. auch die Theologie eines M. Kaehler treffen sollen, treffen sie nicht zu. Das, was Sch. mit Recht fordert, kann zu seinem Recht kommen und ist schon zu seinem Recht gekommen, auch wo man seine Einseitigkeiten und Überspannungen nicht mitmacht.“ Es würde mich interessieren zu erfahren, in welcher christozentrisch gehaltenen Dogmatik des 19. und 20. Jahrhunderts der soteriologische Zirkel der Betrachtung wirklich durchbrochen, in welcher dem Majestätsmoment in Gott seine für alle Beziehungen der Theologie maßgebende Bedeutung zuerkannt worden ist. In der Dogmatik Kaehlers, so hoch sie in anderen Richtungen steht, ist beides nicht geschehen. Ich darf an dieser Stelle aussprechen, daß gerade eine Reihe von früheren Hörern Kaehlers die eben bezeichneten Bedenken, die ich auch gegen seine Theologie geltend gemacht habe, teilen bezw., als sie laut wurden, geteilt haben. Sie empfanden den durchgebildeten Rechtfertigungs-Charakter der Theologie Kaehlers als eine Unhaltbarkeit.

leben der Menschen, bezw. mit der Geschichte fertig, mit der Welt aber oder mit dem Gesamtkosmos eben nicht. Das gilt wiederum z. B. auch von der Theologie Kaehlers. Auf Einwände dieser Art, die meine ganze Arbeit durchziehen, müßte man eingehen, wenn man behauptet, daß das, was ich fordere, im bisherigen Christozentrismus bereits „zu seinem Rechte gekommen ist.“ Endlich aber geht dieses theologische Verfahren nachweisbar mit einer Verkennung oder Verschiebung der Wirklichkeit Jesu Christi selbst um. Dies gilt in zwei voneinander abweichenden Richtungen. Entweder hat man, wie wir es in der Theologie Ritschls als dem Haupttypus für diese erste Verkehrtheit beobachten, das Gottesverhältnis Jesu verkürzt. Man hat den Anteil Jesu an der weltumfassenden Majestätsherrlichkeit Gottes nicht zur Geltung gebracht. Christozentrisch ist da streng genommen nicht christozentrisch, sondern jesuzentrisch. Natürlich hat dieser Mangel dann zu einer Verkümmernng des Gottesbildes selbst, das uns durch Jesus dar- geboten wird, geführt. Oder aber man hat, indem man Jesus Christus in der Tat an die Seite Gottes rückte, ver- kannt, daß sich in seiner Wirklichkeit Anteil an Gottes Majestät mit einer lebensvollen Unterordnung unter Gott oder Abhängig- keit von Gott verbindet. Man hat den notorischen Sub- ordinatianismus außer acht gelassen, der sich bei aller persön- lichen Zugehörigkeit Jesu zu Gott in seiner gesamten geschicht- lichen und auch übergeschichtlichen Wirksamkeit bekundet. Hier hat man den Bogen des theologischen Bekenntnisses zur Gott- heit Jesu überspannt. Man hat sich dem Strudel des Christo- theismus genähert. Indem ich dies letztere hervorhebe, wende ich mich in einer entscheidenden Beziehung gegen einen Vor- wurf, den H. Stephan gegen die Ausführungen im zweiten Bande meiner Arbeit erhoben hat.<sup>1)</sup> Er bemerkt, daß in ihnen

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 99.



die Lage verkannt sei, in welche der Glaube durch die historische Kritik gekommen ist. In dieser Beziehung sei ich, obwohl mein „theozentrischer Vorstoß nicht aus apologetischen, sondern aus echten dogmatischen Gesichtspunkten erwachsen“ sei, „doch der apologetischen Gefahr erlegen.“ Es kam mir aber gerade bei meiner Beurteilung der christozentrischen Methode darauf an, den berechtigten Gesichtspunkten der historischen Kritik, soweit sie sich mit der Wirklichkeit Jesu beschäftigt, zu genügen. Es kam mir darauf an, ein geschichtlich gesichertes Jesusbild in die Dogmatik hineinzurücken. Wie ich das in der Studie: Zur Trinitätsfrage<sup>1)</sup> versucht habe, so auch in dem Entwurf einer theozentrischen Theologie. Es ist deshalb schon im Blick auf diesen maßgebenden Punkt nicht zutreffend, wenn Stephan bemerkt, daß ich „bezeichnend genug . . . das Verhältnis zur historischen Kritik wesentlich nur in dem Nachtrag, der dem Thema: Kant und die Theologie gewidmet ist, behandle.“ Es greift vielmehr gestaltend in sehr entscheidende Beziehungen meiner positiven theologischen Ausführungen ein.<sup>2)</sup> Aber diese

<sup>1)</sup> Leipzig 1912.

<sup>2)</sup> Stephan macht noch andere Punkte namhaft, an denen ich auch die nötige Fühlung mit der historischen Kritik vermissen lassen soll, so die Verteidigung des Naturwunders, die Behauptung der Priorität des alttestamentlichen Gesetzes vor den Propheten, oder christologische Bestimmungen wie die der leiblichen Auferstehung. Was das Naturwunder prinzipiell angeht, so wüßte ich nicht, was die historische Kritik Durchschlagen des gegen seine normale kausale und teleologische Begründung, wie sie von einer Reihe neuerer Theologen versucht wird, vorgebracht hätte. Hinsichtlich der Priorität eines mosaischen Gesetzes — über seinen Umfang ist damit ja nichts gesagt — vor den Propheten darf man auf die energische Erschütterung der entgegenstehenden Position Wellhausen's durch neueste Phasen der alttestamentlichen Kritik hinweisen. Wer aber wollte endlich mit Recht sagen, daß die historische Behandlung der Jesusüberlieferung den „Beweis“ für die Unwirklichkeit der leiblichen Auferstehung Jesu erbracht habe? Ich bin mir bewußt, an allen diesen Punkten nicht nur (primäre) Glaubens-, sondern auch (sekundäre) historische Instanzen auf meiner Seite zu haben.

Auseinandersetzung mit der kritischen Behandlung der Jesusfrage hat nun eine Beanstandung von anderer Seite veranlaßt.<sup>1)</sup> Man findet, daß die Rücksicht auf die geschichtliche Lage Jesu Christi für die Dogmatik von keinem maßgebenden Belang ist. Nicht der Jesus der geschichtlichen Erdentage gehe heute unseren Glauben an, sondern der erhöhte, lebendige. Dieser aber trete „so unmittelbar mit Gott zusammen,“ er trete „so ganz vor Gott, als der einige Mittler,“ daß jede Sondernung zwischen Jesus Christus und Gott unangemessen sei. Daraus soll dann weiterhin folgen, daß unsere ganze Gotteserkenntnis von diesem erhöhten Christus aus genommen werde. Aber es bleibt doch dabei, daß der erhöhte Christus seinem inneren Lebensgehalte nach kein anderer als der geschichtliche ist, nur daß die Schwachheit oder Ohnmacht seiner Erdentage von ihm genommen ist. Ja, wir müssen betonen, daß für den Glaubensverkehr mit Christus das Bild des Erhöhten überhaupt nur Inhalt und Farbe bekommt, wenn man ihn mit dem geschichtlichen, abgesehen von der eben bezeichneten Änderung seiner Seinsweise, auf das unbedingteste zusammenrückt. Den geschichtlichen, gekreuzigten Jesus sieht unser Glaubensauge, wie Kaehler es auszudrücken pflegte, bei Gott. Weil das so ist, muß man zugeben, daß auch im Erhöhungsstande das wesenhafte Lebensverhältnis des geschichtlichen Jesus zu Gott, eben das der Abhängigkeit oder Unterordnung unter Gott und das der Gleichordnung mit ihm oder der Teilhaberschaft an seiner Herrlichkeit, fort dauert. Sohn Gottes in diesem charakteristischen Sinne ist Jesus vor und nach seiner Erhöhung. Diese Erkenntnis hat dann aber ihre eigentümliche Wirkung auf das Urteil über die christozentrische Methode. Sie macht es an ihrem Teil unmöglich, daß man Christus einfach als absolute

<sup>1)</sup> Vgl. H. Walter, Mecklenburg. Kirchen- und Zeitblatt, 43. Jahrg., Nr. 30, S. 588 ff.

oder ausschließliche Quelle unserer Gotteserkenntnis hinstellt. Daran hindert der Subordinationismus im Sohnesverhältnis Jesu zu Gott. Es gilt, wenn man dies betont, von vornherein sorgfältig zu unterscheiden zwischen der Erkenntnis der erlösenden Vaterschaft Gottes uns gegenüber oder der Erkenntnis der vollverstandenen Liebe Gottes und der Gotteserkenntnis überhaupt. Darüber ist selbstredend kein Streit, daß der Vatergedanke für Gott nur vom Sohne aus gewonnen wird.<sup>1)</sup> Aber ob alle unsere Gotteserkenntnis christozentrisch entsteht, das ist die Frage, bezw. das ist die Auffassung, welche ich bestreite, und zwar unter anderem selbst auch im Blick auf die jetzige Wirklichkeit Jesu Christi bestreite.<sup>2)</sup>

Aber nun gilt es, das theozentrische Verfahren mit seinem eigentümlichen Abstände von dem christozentrischen noch einmal in seinen wesentlichen Zügen zu beleuchten oder zu begründen.

An erster Stelle sei da folgendes betont. Wenn ich es versuche, den Gesichtspunkt durchzuführen, daß es gesicherte Gotteserkenntnis auch abgesehen von Christus gibt, dann will diese Auffassung auch nicht von ferne den Tatbestand umstoßen, daß wir nicht das mindeste von Gott in gewisser Erkenntnis besitzen, was nicht auch an Christus das Fundament seiner Wahrheit hat. Jesus Christus trägt die gesamte Gotteswahrheit, über welche der Glaube verfügt. Es gibt auch nicht einen Hauch von Gottesgewißheit, der in dem Sinne unabhängig von Christus existierte, daß er nicht auch an der Wirklichkeit Christi seinen Anhalt fände. Diese Einsicht ist ja für jede

---

<sup>1)</sup> Dies zu dem Hinweis Walters auf Matth. 11, 27 (niemand kennet den Vater als nur der Sohn).

<sup>2)</sup> Wie wenig z. B. Paulus daran denkt, für den jetzigen Erhöhungsstand Jesu Christi oder für den Herrn, der „Geist“ ist, den Subordinationismus Gott (*ὁ θεός*) gegenüber auszuschließen, zeigt 1. Kor. 15, 28. Man darf behaupten, daß diese schwerwiegende Äußerung des Apostels in der kirchlichen Christologie und Dogmatik bis dahin überhaupt kaum zu durchgreifender Geltung gebracht ist.

logische Folgerichtigkeit mit dem Glauben an die Gottheit Jesu ohne weiteres gegeben. Wer meine Ausführungen<sup>1)</sup> sach-  
entsprechend gelesen hat, mußte entdecken, daß für mein Auge Christus unbedingt auch der Stützpunkt für die Überzeugung von Gottes Majestät und Heiligkeit ist, und gar nicht etwa nur für den Glauben an seine Liebe. Ja ich hebe hervor, daß Christus der Stützpunkt für jene Überzeugung um so mehr und in vollster Nachdrücklichkeit ist, als ja Majestät und Heiligkeit Momente des eigenen, persönlichen Lebensbestandes Christi sind und nicht nur Züge in dem Wesen des Gottes, für den er als Zeuge auftritt. Weil dies die von mir zum Ausdruck gebrachte Sachlage ist, verstehe ich es nicht, wie Jelke urteilen kann,<sup>2)</sup> daß für mich Christus „irgendwelche fundamentale Bedeutung“ für die Gotteserkenntnis nicht hat. Er hat sie allerdings insofern nicht für mich, als ich leugne, daß jemand rein und ausschließlich von ihm aus zu Gott kommt. Ohne irgendwie geartete Gottesgewißheit kein Verständnis Christi. Aber Christus hat jene fundamentale Bedeutung durchaus, sofern niemandem etwas abgesehen von Christus in bezug auf Gott gewiß wird, wofür nicht auch Christus als Bürge dasteht. Jelke schreibt<sup>3)</sup>: „Wenn ich zu meiner Vergewisserung über die Realität Gottes die Person Jesu nicht brauche, sondern dieser Majestät gewiß bin, ehe die Gestalt Jesu für mich Bedeutung gewinnt, dann sehe ich nicht ein, inwiefern die Gestalt Jesu nun nachträglich noch für meine Gotteserkenntnis derartig Bedeutung haben soll, daß ich mich veranlaßt sehe, sie in die Sphäre Gottes zu rücken.“ Man begreift nicht, wie Jelke zu dieser Schlußfolgerung kommt. Es liegt mir gerade an der Hervorhebung der Tatsache, daß der von Gott oder von Gottes Majestät ge-

<sup>1)</sup> Band II, S. 240 ff.

<sup>2)</sup> A. a. O. S. 72.

<sup>3)</sup> Ebendort.

faßte Mensch in der Lage ist zu erkennen, daß diese Majestät an dem eigenen, persönlichen Lebensbestande des Menschen Jesus zutage tritt. Damit aber, daß er dies erkennt, rückt ihm eben Jesus mit Gott zusammen, wird er für ihn „der Herr“. Es will mir scheinen, als ob auf diese Weise die Gottheit Jesu gerade in stringenter Folgerichtigkeit erhärtet sei. Wenn ich dann außerdem auch, wie es ja selbstverständlich ist, die Liebe Jesu zu den Erkenntnismerkmalen seiner Gottheit rechne, dann tue ich das eben nur angesichts ihres Zusammenhanges mit jener heiligen Majestät, welche Jesus eignet.<sup>1)</sup> Aber das ist freilich richtig, und hier liegt der wirkliche Differenzpunkt zwischen den christozentrisch urteilenden Theologen und mir, daß ich von tatsächlicher, gesicherter Gotteserkenntnis abgesehen von Christus rede. Um diese Auffassung dreht sich der Gegensatz.

Besteht sie zu Recht oder nicht? Im Alten Bunde hat es solche Erkenntnis Gottes gegeben; daran ist kein Zweifel. Es wäre doch eine merkwürdige Auffassung, wenn man meinte, daß ohne die im Alten Bunde in mannigfaltigen Formen auftretende Verheißung Christi oder Weissagung auf Christus keine gewisse Überzeugung von Gott in Israel vorhanden gewesen sei. Im Gegenteil: um die Christusweisagung überhaupt verstehen zu können, mußte man Gottes in charakteristischen Beziehungen gewiß sein. Man hat nicht etwa nur von der Christusverheißung aus Gott erfaßt<sup>2)</sup>; vielmehr hat man gerade

<sup>1)</sup> Jedes weitere Beanstandungen, die hieher gehören (S. 73 f.), meine ich übergehen zu können. Sie werden meinen Ausführungen nicht gerecht. Z. B. trifft mich der Einwand, daß uns die „Wirkung göttlicher Macht und göttlichen Gegensatzes gegen die Sünde auch bei den Propheten des Alten Bundes entgegentritt,“ nicht. Etwas persönlich Eigenes sind diese Macht und Heiligkeit eben bei den Propheten nicht, wie sie es doch bei Jesus sind.

<sup>2)</sup> Jul. Kaftan würde sagen: von der alttestamentlichen Bestimmung des Heilsgutes aus.



von der Gottesgewißheit aus die Christusverheißung erfaßt und angeeignet. Ebenso ist es eine notorische Tatsache, daß Jesus Christus sich selbst oder die Urgemeinde ihn, Christus, lediglich von vorhandener, vorausgesetzter Gottesgewißheit aus begriffen haben. Aber ist dieser Sachverhalt etwa verändert, seitdem Christus als vollendete Tatsache in der Geschichte steht? Mit andern Worten, ist er für uns heute verändert?

Es scheint mir schlechterdings ausgeschlossen zu sein, daß irgend jemand rein und lediglich von Christus aus zu Gott kommt oder mit der Wirklichkeit Gottes fertig wird. Die gegenteilige Auffassung enthält eine Fiktion. Achten wir auf die Tatsache, daß Christus heute durch das Wort von ihm als gegenwärtiger Geist wirkt, dann müssen wir gestehen: die Einsicht, daß dieser Christusgeist Gottes Geist ist, kann man nur haben, wenn man Gott kennt, wenn man seiner gewiß ist, oder wenn man den Geist Christi an vorhandener Gotteserkenntnis sozusagen messen kann. Achten wir aber auf die andere Tatsache, daß der Geist Christi der Geist des in der Geschichte aufgetretenen und wirkenden Menschen Jesus Christus ist, dann entdecken wir: niemand kann diesen geschichtlichen Jesus wirklich mit Gott zusammendenken, in seinem Gottesverhältnis erfassen, der ihm nicht mit vorhandener Gotteserkenntnis begegnet. Das Gegenteil ist schon logisch unmöglich. Man müßte sich denn entschließen, bestimmte, an dem Christus der Geschichte hervortretende lebendige Züge ins Blaue hinein mit Gott oder mit dem Göttlichen zu identifizieren. Man hat einen gesicherten Gottesbegriff nötig, um mit Christus in bezug auf sein Gottesverhältnis fertig zu werden. Das Gegenteil ist aber auch sachlich unmöglich. Denn der geschichtliche Jesus Christus rückt sich nur so an die Seite Gottes, daß er sich persönlich von Gott unterscheidet und sich als Gebilde Gottes, als Sohn Gottes, von Gott schlechthin abhängig macht oder Gott unterordnet. Eben

als solches Gebilde Gottes setzt Jesus bei aller seiner kundbaren und erlebbaren Gottesherrlichkeit Erkenntnis Gottes voraus, damit man ihn begreife. Man kommt nicht von dem unter Gott stehenden oder Gott persönlich gegenüberstehenden Gewirkten zu Gott, sondern von Gott aus kommt man zu diesem Gewirkten. Selbstredend wirkt dann dies Gewirkte, nachdem man es mit Gott zusammengerückt hat, sein Licht, und zwar sein weiteres, volleres Licht auf Gott zurück. Es gilt: von Gott zu Christus, und dann von Christus zu Gott. Die Auffassung, die dem widerspricht, verkennt eben das geschichtliche und übergeschichtliche Sohnesverhältnis Christi zu Gott und langt in der Konsequenz bei dem unhaltbaren Christotheismus an.

Aber wenn das so ist, dann fragt es sich weiter, wie denn die gewisse Gotteserkenntnis, welche wir abgesehen von Christus haben, inhaltlich geartet ist. Und im Zusammenhang damit fragt es sich, wie diese so bestimmte Gotteserkenntnis entsteht, aus welchen Wurzeln, welchen Bedingungen sie erwächst.

Der zweite Band meines Buches hat die Ansicht durchgeführt, daß es sich in dieser Gottesgewißheit fundamental um die absolute Macht- oder Majestätsstellung Gottes uns und unserer Welt gegenüber handelt. Die Überzeugung, von welcher dabei ausgegangen wird, ist die, daß von Gottesgewißheit oder Gotteserkenntnis überhaupt nur dort geredet werden kann, wo dieses charakteristische Wesenselement Gottes erfaßt ist. Güte, Heiligkeit, Liebe, oder wie die anderen Züge lebendigen Wesens heißen mögen, stellen sich uns in Wirklichkeit nur dort als Eigentum Gottes dar, wo sie mit jener unbedingten Macht umkleidet auftreten. Gott hat man nur, wo man diese hat. Weil nun aber die Einsicht in diese Gottesmajestät nachweisbar nur im Bereich der biblischen Gottesüberzeugung auftritt, so habe ich weiter betont, daß das Mittel für den Gewinn dieser

fundamentalen Gottesgewißheit die biblische Kunde von Gott als dem persönlichen Machtherrn, dem Herrn des Himmels und der Erde, sei. Anknüpfend an den Vertrieb dieser geschichtlichen Kunde gibt sich der majestätische Gott uns in lebendiger Gegenwart zu erfassen. Er tut das nicht, ohne daß er dabei unsere naturhafte religiöse Anlage in Anspruch nimmt und diese aktualisiert. Haben wir aber an der Hand dieses Gesamtvorganges die persönliche Gottesmacht, den unbedingten Herrn, als Wirklichkeit über uns und uns nahe, nahe in der Form trauenden Glaubens an ihn, dann treten mit diesem Glauben Natur- und Geschichtseindrücke in reicher Fülle bis zu Jesus Christus hin als Stützen, als organisch verwandte Erfahrungsbestandteile zusammen. Und indem sie mit ihm zusammen treten, vollendet sich die Gotteserkenntnis unseres Glaubens bis zur Gewißheit der heiligen restlosen Liebe dieses Gottes hin. Ich übergehe nun, indem ich hier diesen Gesamtgedanken noch einmal ausspreche, das Besondere, daß ich als Prinzip der Wirkung, in der uns die Majestät Gottes erfäßt, den „Geist“ Gottes hingestellt, und daß ich die Überführung von jener Majestät „Glauben“ genannt habe. Das sind Eigentümlichkeiten meines Entwurfes, von denen zur Genüge geredet ist.<sup>1)</sup> Nur erst darum handelt es sich jetzt für uns, daß wir die Grundanfänge wirklicher Gotteserkenntnis, wie meine Arbeit sie beschrieben hat, noch einmal vor uns sehen.

Dieser Auffassung tritt die christozentrische, wie sie von einer Reihe meiner Kritiker vertreten wird, in deutlicher Abweichung gegenüber. Versucht man es, sie auf einen möglichst kurzen Nenner zu bringen, dann ist das Bild dieses. Alle wirkliche Erkenntnis oder persönliche Gewißheit Gottes ist für uns durch Jesus Christus vermittelt. Und zwar genauer: durch

---

<sup>1)</sup> S. 24 ff.

eine Geisteswirkung oder Gegenwartswirkung des lebendigen, erhöhten Christus. Diese Wirkung besteht darin, daß uns im Anschluß an die Kunde von diesem Christus, welcher ja zugleich der gekreuzigte und auferstandene oder unser Versöhner ist, die heilige Liebe dieses Christus als eine gegenwärtige, überführende oder überwältigende Macht berührt. Dies ist die Äußerung des heiligen Geistes, des Christusgeistes, an der für uns die Erkenntnis Gottes hängt. Denn die Erfahrung dieser machtvollen, heiligen Liebe Christi, die wir machen, ist unsere Gotteserfahrung. So wird Gott in uns lebendig. Die subjektive Art aber, wie er das wird, ist unser vertrauender Glaube an diese Liebe, die durch sie gewirkte fiducia. Von dieser Auffassung aus, welche die wahrhaft evangelisch = biblische sein soll, lehnt man mit mehr oder weniger großer Deutlichkeit und Entschlossenheit eine, abgesehen von der Berührung mit Jesus Christus oder abgesehen von der Wirkung des „heiligen“, des Christusgeistes, in uns erfolgende Vergewisserung um Gott ab. Man bemerkt,<sup>1)</sup> daß doch wohl „diese ganze Gegenüberstellung von Gotteserkenntnis abgesehen von Christus und Gotteserkenntnis durch Christus“, wie sie von mir vollzogen wird, „innerhalb der christlichen Glaubensgemeinde künstlich sei.“ Während nach meiner Auffassung die Erkenntnis Gottes, an einer letzten, charakteristischen Erfahrung, eben derjenigen der Majestät Gottes, hängend, Natur und Geschichte bis zu Christus hin an sich heranzieht und sich so zu weltumfassender Fülle vollendet, hängt sie nach der anderen innerhalb unserer ganzen Wirklichkeit an einem Punkte, einer Größe, eben an dem erhöhten Christus, der der geschichtliche ist. Aus der Fülle dieses einen gewinnt sie alles, über was sie verfügt. Natürlich eben in bezug auf Gott verfügt. Mit dieser an Christus ent-

<sup>1)</sup> So hymmen a. a. O. S. 287.

standenen Gotteserkenntnis tritt der Glaubende dann in seine Welt, in sein Leben. Alles, was ihn dort umfängt oder begegnet, beurteilt er von ihr aus, bemißt er an ihr. Die Betrachtungsweise dieses an Christus entstandenen Gottesglaubens führt er in seinem ganzen Weltgefüge durch.

Niemand kann die eigentümliche Kraft und Geschlossenheit dieser christozentrischen Auffassung verkennen. Niemand kann verkennen, welche anregende und befruchtende Wirkung auf die Theologie Jahrzehnte hindurch von ihr ausgegangen ist.<sup>1)</sup> Dennoch ist sie mit einer starken, wirklichkeitsfremden Einseitigkeit behaftet.

Es läßt sich nicht leugnen, daß der Geist Jesu Christi, der uns nach dieser Auffassung in unserem persönlichen Leben ergreift (selbstredend unter bestimmten sittlichen Voraussetzungen, von denen hier nicht zu reden ist), nur unter einer Bedingung von uns als göttlicher Geist oder als Offenbarung Gottes an uns beurteilt werden kann. Dann nämlich, wenn er als mit unbedingter Macht über uns und die zu uns gehörige Welt umkleidet uns begegnet. Das unbedingt Machtvolle dem gesamten Weltbestand gegenüber ist nun einmal das Göttliche. Nun trägt der Geist Jesu Christi, in welchem der eigene Lebensgehalt des Herrn uns nahe kommt, zwar das Merkmal unbedingter Macht über unsere Seele an sich. Daß wir es in Kürze erläutern: er bestätigt die unbedingte Pflichtforderung unseres Gewissens, er spricht uns zusammen mit ihm unbedingt vor Gott schuldig, er befreit uns unbedingt von unserer Schuld. Aber niemand kann doch behaupten, daß er sich uns als der erweise, der auch das Naturleben, die Naturwirklichkeit, unsere

---

<sup>1)</sup> Nicht alle Einzelformen des christozentrischen Verfahrens werden von dem Bilde, das oben entworfen ist, umfaßt. Z. B. nicht die besondere, die Herrmann vorführt. Aber das ist etwas Nebensächliches gegenüber der prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem Christozentrismus überhaupt.



eigene und die mit ihr zusammenhängende außer uns befindliche, unausweichlich beherrscht. Weil dies der Sachverhalt ist, deshalb eben die charakteristische Erscheinung, daß die Vertreter der christozentrischen Methode entweder mit der großen Frage: Gott und die Natur überhaupt nicht fertig werden oder durch künstliche Postulate von der „geistlichen“ Erfahrung Christi aus fertig zu werden suchen. Meine These ist eben die, daß die rein christozentrische Methode — und christozentrisch heißt entweder reinweg christozentrisch, oder es heißt nichts — nicht zu Gott als dem Herrn der Welt, nicht zu der weltumfassenden und umspannenden Majestät Gottes vordringt. Sie faßt, konsequent durchgeführt, den Gott der Seele und der Seelen, den Gott der Geschichte, und nicht mehr. Man wende gegen diese Angabe nicht ein, daß Jesus Christus in seiner geschichtlichen Wirklichkeit auch die Merkmale der Naturbeherrschung und nicht bloß die der Beherrschung der Seelen aufweise. Gewiß ist das an und für sich richtig. Aber es ist das Ergebnis historischer Beobachtung, der bloßen Auseinandersetzung mit der Überlieferung von Christus. Zur inneren, persönlichen Erfahrung — und nur sie schafft Gewißheit — kommt diese Seite an der geschichtlichen Wirklichkeit Christi durch seinen Geist nicht. Was wir in und durch diesen Geist Christi, den heiligen Geist, erfahren, ist die seelenbindende und -überwindende Macht der heiligen Liebe Christi. Diese Macht liegt für uns erfahrbar im *πνεῦμα ἅγιον* und keine andere. Weil dies der Sachverhalt ist, habe ich den methodischen Grundgedanken meiner Arbeit ausgesprochen, daß es ein Erleben der weltbeherrschenden Majestät Gottes, also ein tiefstes, fundamentales Gotterleben, abgesehen von Christus, gibt, daß diese Majestätsgewißheit von Gott dann an der Beobachtung der weltbeherrschenden Stellung des geschichtlichen Christus ihre Stütze findet, daß wir aber durch Christus zugleich ein weiteres,

eigenartiges Nahekommen Gottes erleben, nämlich eben das, in welchem seine restlose heilige Liebe erlösend oder versöhnend auf uns wirkt. In diesem Sinne habe ich auch zwischen einem an uns wirkenden Gottesgeist im allgemeinen und dem besonderen Christusgeist oder heiligen Geist unterschieden, habe von trauendem Glauben dem Herrgott gegenüber im allgemeinen und von vertrauendem Glauben auf den durch Christus offenbaren Herrgott heiliger Liebe geredet. Man wird die Motive dieser Betrachtungsweise nun noch besser würdigen können als lediglich an der Hand der Ausführungen in meinem Buche. Was ich bezwecke, ist die Geltendmachung der vollen Gottheit Gottes, ebenso der vollen Gottzugehörigkeit Christi, zu der uns die Erfahrung des Christusgeistes oder des „heiligen“ Geistes rein für sich nicht verhilft. Wenn man mir nachgewiesen haben wird, daß uns dieser Geist, dieser lebendige Christus, wirklich persönlich zur Gewißheit der weltumfassenden Majestät Gottes verhilft, daß er uns den Gott, der auch als Herrscher über der unendlichen Naturwirklichkeit steht, nahebringt, wenn man mir nachweist, daß z. B. Frank oder Ihmels, Cremer oder Kaehler, Ritschl oder Herrmann die eben bezeichnete Gewißheit tatsächlich begründet haben, dann werde ich von der Kritik der reinen christozentrischen Methode abstehen. Aber sonst ist das unmöglich. Daß mir nichts ferner liegt, als mittels dieser Kritik die gottheitliche Stellung Christi im Glaubensleben oder die restlose Herrschergeltung Christi anzutasten, brauche ich nicht noch einmal zu versichern. Aber die bloße Reflexion auf den Geist Christi sichert diese Geltung nicht.<sup>1)</sup> Es handelt sich um den Versuch, den Vollgehalt der Gottestatsache und der Offenbarungsqualität Jesu Christi

<sup>1)</sup> Ich freue mich, an dieser Stelle eine weitgehende Übereinstimmung mit der Auffassung Bachmanns (Theol. Literaturbl. 1915, Nr. 16, Sp. 372) konstatieren zu können.

in der Form wirklicher Begründung in die Theologie hinein-  
zuziehen.

Und nun noch einmal zurück zu der tiefsten, fundamen-  
talen Gotteserfahrung, von der ich geredet habe, zu dem Er-  
lebnis der Majestät Gottes! Bachmann bemerkt zu meinen  
Ausführungen über daselbe folgendes. „Die Erkenntnis Gottes  
ruht nach Sch. für uns in der gottgewirkten Überführung von  
Gottes Herrschermacht. Das nennt er, in scharfem Gegensatz  
zu Frank etwa, einen theozentrischen Ausgangspunkt. Aber  
es ist und bleibt doch zugleich eine im Innern des Subjekts  
gelegene, also anthropologische Tatsache. Und dem ent-  
zieht sich Sch. im Grunde nur dadurch, daß er jeder näheren  
Analyse dieses Erlebnisses ausweicht. Was den Menschen in  
diesem Erlebnis dessen vergewissert, daß er es mit Gott zu tun  
hat, das führt uns Sch. nicht vor, im Grunde anscheinend des-  
halb, weil es sich dem näheren Nachweis überhaupt entzieht.  
Aber steht dann der Ausgangspunkt wirklich fest?“<sup>1)</sup> Es  
scheint mir doch nicht ganz zutreffend, daß ich mich jeder  
näheren Analyse dieser innersten Gotteserfahrung entziehe. Ich  
habe ja doch gezeigt, wie bei diesem Erfastwerden von Gottes  
unentrinnbarer persönlicher Majestät eine charakteristische reli-  
giöse Naturanlage in uns, die ich beschrieben habe, in Anspruch  
genommen und in Tätigkeit gesetzt wird. Zugleich habe ich  
hervorgehoben, daß dies Erfastwerden dem religiösen Grund-  
erlebnis bei und in seiner Vermittelung durchs Wort den Cha-  
rakter des Mystischen verleiht. Aber freilich: weiter läßt sich  
dies Erlebnis meines Erachtens nun nicht analysieren. Das  
will sagen: es gibt schlechterdings kein psychologisches oder  
erkenntniskritisches Mittel, um den Nachweis zu führen, daß  
es sich hier wirklich um ein Nahekommen des überweltlichen

<sup>1)</sup> A. a. O. Sp. 372.

Gottes handelt.<sup>1)</sup> Würde es sich zeigen lassen, dann würde die Tatsache, daß unsere persönliche Beziehung zur Wirklichkeit Gottes immer den Grundcharakter des trauenden Glaubens hat, in die Brüche gehen. Schließlich langen wir hier immer bei einer inneren, gewissen Überführung von Gott an, die uns zum Glauben veranlaßt und die im Glauben unser persönliches Eigentum wird. Ich meine demnach allerdings, daß der Tatbestand unserer innersten Gottesgewißheit „sich dem positiven näheren Nachweis überhaupt entzieht.“

Wenn ich nun hervorgehoben habe, daß diese Gewißheit Stützen in der Wirklichkeit unserer Erfahrungswelt finde, dann hat man gemeint, daß diese Stützen passender nicht als solche, sondern als Medien oder Bedingungen unserer Gewißheit um Gott aufgefaßt würden. Aber ich wollte den Gedanken durchführen, daß Natur und Geschichte für sich, ohne den Glauben an Gottes Majestät, in bezug auf die Wirklichkeit Gottes stumm sind. Nur oder erst der vorhandene Glaube macht aus ihnen Mittel der Gotteserkenntnis. Erst mit ihm und durch ihn offenbaren sie uns Gott. Das gilt von allem Inweltlichen, auch von Jesus Christus. Diesen Sachverhalt sollte die Bezeichnung Stützen des Glaubens zum Ausdruck bringen, bei dem man doch auch um der Deutlichkeit der Darlegung willen besser stehen bleibt.

Es soll dabei nicht schlechtweg bestritten werden, daß die Reihenfolge, in welcher diese Stützen für den Prozeß der gläubigen Erkenntnis Gottes Platz greifen, auch eine andere sein kann, als die in meiner Arbeit vorgeführte. Hier können individuelle Verschiedenheiten obwalten. Es handelt sich mir

---

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 16, Anm. 1. Ich berühre mich in dieser Auffassung mit den eingehenden Darlegungen, welche Heinzelmann in seiner Arbeit: Die erkenntnistheoretische Begründung der Religion, Basel 1915, gegeben hat (vgl. dort besonders S. 33—36).

in der Hauptsache um den Nachweis, daß alle diese in unserer Erfahrungswelt belegenden Hebel für unsere Gottesgewißheit wirklich zum vollentwickelten Bestande dieser Gewißheit gehören, und daß der innerste Lebens- oder Erfahrungspunkt, von dem aus sie herangezogen oder benutzt werden, die geistgewirkte Überführung von Gottes majestätisch-weltüberlegener Persönlichkeit ist. —

So viel hoffe ich durch die vorliegende Auseinandersetzung noch einmal gezeigt zu haben, daß meine Arbeit im Dienste lebendiger, unabweisbarer Interessen, welche für die Theologie bestehen, geschrieben worden ist. In erster Linie kam es mir darauf an, ein methodisch gesichertes Bild von dem theozentrischen Charakter des Glaubens zu geben. Sodann sollte die volle Bedeutung der Natur für den Glaubensprozeß und Glaubensbestand herausgestellt werden. Endlich sollte der volle Umfang, in welchem der Glaube mit der Geschichte verwachsen ist, deutlich werden. Dies letzte aber so, daß der religionsgeschichtliche Strudel, in den wir eine große Gruppe neuzeitlicher Theologen geraten sehen, vermieden und Jesus Christus als der absolute Höhe- und Schlußpunkt der geschichtlichen Vermittlung des Glaubens an Gott erkannt wird.



THEOLOGY LIBRARY  
CLAREMONT, CALIF.

A1686





## Schriften von Prof. D. E. Schaeder:

**Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus.** 2,40 M., geb. 3 M.

**Über das Wesen des Christentums und seine modernen Darstellungen.** Zwei Vorträge, gehalten auf der sechsten theol. Lehrkonferenz in Mölln. 1 M., geb. 1,50 M.

**Die Christologie der Bekenntnisse und die moderne Theologie.** Zwei Vorträge. (Enthalten in Beiträge z. Förd. christl. Theol. IX, 5.) 1,60 M.

**Das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jesus** (nach den Synoptikern). Ein Beitrag zur Lösung der Frage in drei Vorlesungen. 1 M.

In feiner Weise weiß Schaeder den Finger auf die wunden Punkte einer Historik zu legen, welche eine spezifische religiöse Bedeutung von Jesu Persönlichkeit und Wirken, selbst mit Verzicht auf ihre Absolutheit, noch retten möchte, ohne der rein geschichtlichen Auffassung untreu zu werden. Wenn er seinen mit aller Achtung behandelten Begnern einen wissenschaftlichen Dogmatismus zuschreibt, so bekennt er sich selbst zu einem Dogmatismus der Glaubenserfahrung, unter dessen Einfluß auch das unentbehrliche Geschichtsbild anders sich gestaltet, aber keineswegs unanfechtbar. Beachtenswert sind die im edlen Ton gehaltenen Ausführungen für jedermann.  
(Staatsanzeiger für Württemberg.)

**Der moderne Mensch und die Kirche.** 1,20 M.

Kein Geistlicher, aber auch kein christlicher Laie kann die Ausführungen lesen, ohne Klärung für seinen Blick, Trieb zur Arbeit und für die Arbeit treffliche Winke und neue Zuversicht zu gewinnen. Sie eignen sich vorzüglich zur Anregung der Aussprache, und weitestte Verbreitung wäre ihnen dringend zu wünschen.  
(Theol. Literaturbericht.)

**Schriftglaube und Heilsgewißheit.** Vorlesungen. 1,20 M., geb. 1,80 M.

In vielseitiger Darstellung zeigt Schaeder wie auf dem Wege über die Heilsgewißheit wir auch immer mehr in das richtige Verhältnis zur Schrift hineinwachsen.  
(Reformation.)

**Kirche und Gegenwart.** Vorlesungen. 1,50 M.

Inhalt: Heiliger Geist und Geister von heute; Die Kirche, die zentrale Geistesmacht auch im Kulturleben der Gegenwart. — Im ersten Vortrag setzt sich Verf. wesentlich mit Ralph Waldo Trines Gedanken auseinander, auch mit der Theosophie; im zweiten sagt er kühn: Die Kirche ist die Geistesmacht, die wahrhaftig das Mittel bietet, das die Arbeit an der Welt, daß Kultur nicht zur Verknechtung durch die Welt, nicht zum Versinken in sie wird.  
(Theol. Jahresbericht.)

**Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.**

Schriften von Prof. D. W. Lütgert:

# Die johanneische Christologie.

Zweite, völlig neubearbeitete Auflage. Preis 4,50 M.

Aus dem Inhalt: I. Teil: Der Sohn Gottes. 1. Die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater. 2. Der Gehorsam des Sohnes. II. Teil: Der Menschensohn. 1. Jesus und die Welt. 2. Der Herr und die Jünger.

**Sündlosigkeit und Vollkommenheit.** Vortrag. 0,60 M.

**Geschichtlicher Sinn und Kirchlichkeit in ihrem Zusammenhange.** (Enthalten in: Beitr. z. Förd. christl. Theol. III, 4.) 2 M.

**Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755.** Ein Beitrag zur Kritik des Vor-sehungsglaubens der Aufklärung. 1,20 M.

**Die Anbetung Jesu.** (Enthalten in: Beitr. z. Förd. christl. Theol. VIII, 4.) 1,80 M.

**Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge.** (Enthalten in: Beitr. z. Förd. christl. Theol. X, 2.) 1,80 M.

**Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth.** Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei. 3 M.

**Die Irrlehrer der Pastoralbriefe.** 1,80 M.

**Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich.** 1,60 M.

**Amt und Geist im Kampf.** Studien zur Geschichte des Ur-christentums. 3 M.

**Martin Kähler.** Gedächtnisrede in der Aula der Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg gehalten. 0,60 M.

**Der Römerbrief als historisches Problem.** 2 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

**Beiträge zur Förderung christl. Theologie.** Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

- XV.** 1. Köhler, M., Das Kreuz Grund und Maß für die Christologie. 1,50 M.  
 2. Duntmann, R., Das Sakramentsproblem in der gegenwärtigen Dogmatik. 2,80 M.  
 3. Büchiel, Lic. J., Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes. 2,80 M.  
 4/5. Rütger, Prof. D. W., Amt und Geist im Kampf. Studien zur Geschichte des Christentums. 3 M.  
 6. Lang, Prof. D. A., Zwei Calvin-Vorträge: Rechtfertigung und Heiligung nach Calvin: Calvin und der moderne Gemeindegedanke. 1,20 M.
- XIV.** 1. Schlatter, Prof. D. A., Wie sprach Josephus von Gott? 1,80 M.  
 2. Müller, H. G., Studien zum Text der Psalmen. 1,80 M.  
 3. Duntmann, Lic., Das religiöse Apriori und die Geschichte. Ein Beitrag zur Grundlegung der Religionsphilosophie. 2,40 M.  
 4. Caspari, Lic. Dr. W., Vorstellung und Wort „Friede“ im N. Test. 3 M.  
 5. Steffen, Bernh. Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 2,80 M.  
 6. Bachmann, Prof. D. Ph., J. Chr. K. v. Hofmanns Versöhnungslehre und der über sie geführte Streit. Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Theologie. 1,50 M.
- XIII.** 1. Schaefer, Prof. D. E., Kirche und Gegenwart. Vorlesungen. 1,50 M.  
 2. Schlatter, Prof. D. A., Die Theologie des N. Test. und die Dogmatik. 1,40 M.  
 3. Rütger, Prof. D. W., Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. 1,80 M.  
 4. Lang, Lic., Die Reformation und das Naturrecht. 60 Pf.  
 5. Ströde, Alb., Th. Carlhies Anschauung vom Fortschritt i. d. Geschichte. 3,60 M.  
 6. Rütger, Prof. D. W., Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich. 1,60 M.
- XII.** 1. Rönneke, Prof. G., Emendationen zu Stellen des Neuen Test. 1 M.  
 2. Kögel, Prof. Lic. D. J., Christus der Herr. Erläuterungen zu Phil. 2, 5—11. 1,50 M.  
 3. Rütger, Prof. D. W., Freiheitspredigt und Schwärmergeist in Korinth. 3 M.  
 4. Caspari, Lic. D. W., Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der messianischen Weissagung Jes. 9, 1—6. — Boehmer, Lic. D. J., Gottes Angesicht. 1,20 M.  
 5. Kunze, D. J., Die Rechtfertigungslehre in der Apologie. 0,80 M.  
 6. Richter, H. G., Krit.-polem. Untersuchungen über den Römerbrief. 3 M.
- XI.** 1. Zanker, Lic. theol. Otto, Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin. 2,80 M.  
 2. Blas, Prof. D. Dr. Professor Harnack und die Schriften des Lukas. — Papias bei Eusebius. 1,20 M.  
 3. Schlatter, Prof. D. A., Über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekenntnisses. — Gremer, Prof. D. Dr. H. f., Über Arbeit und Eigentum nach christlicher Anschauung. Vorlesung. 1,20 M.  
 4. Schlatter, Prof. D. A., Der Zweifel an der Messianität Jesu. 1,50 M.  
 5. Gremer, P. Lic. E., Rechtfertigung und Wiedergeburt. 2,40 M.  
 6. Schaefer, Prof. D. Erich, Der moderne Mensch und die Kirche. 1,20 M.
- X.** 1. Meibren, P. Lic. W., Das Geheimnis der Frömmigkeit und die Gottmenschheit Christi. Beitrag zur Deutung des Schlusses von 1. Tim. 3 — Blas, Prof. D. J., Textkritisches zu den Korintherbriefen. — Boehmer, P. Lic. Dr. J., Reichsgottes Spuren in der Völkerverwelt. 2,40 M.  
 2. Rensow, D. phil. D., Glaube, Liebe und gute Werke. Eine Untersuchung der prinzipiellen Eigentümlichkeit der evangelisch-lutherischen Ethik. — Rütger, Prof. D. W., Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge. 1,80 M.  
 3. Appel, P. Lic. H., Die Komposition des äthiopischen Genoschbuches. 1,80 M.  
 4/5. Schlatter, Prof. A., Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. Vorlesungen. 4,50 M.  
 6. Schaefer, Prof. D. Erich, Das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jesus (nach den Synoptikern). Ein Beitrag zur Lösung der Frage in drei Vorlesungen. 1 M.
- IX.** 1. Riggensbach, Prof. D. E., Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius-Kommentars zu den Paulinischen Briefen. — Frandh, Lic. theol., Die Prophetie in der Zeit vor Amos. Versuch zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. 1,50 M.  
 2/3. Wustmann, Lic. G., Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern. 4 M.  
 4. Weber, Lic. Emil, Die Beziehungen von Römer 1—3 zur Missionspraxis des Paulus. 2,40 M.  
 5. Schaefer, Prof. D. E., Die Christologie der Erkenntnisse und die moderne Theologie. 2 Vorträge. — Schlatter, Prof. D. A., Atheistische Methoden in der Theologie. 1,60 M.  
 6. Groß, G., Die Bedeutung des Ästhetischen in der evangelischen Religion — Schlatter, Prof. D. A., Noch ein Wort über den christlichen Dienst. 1,50 M.
- VIII.** 1. Köhler, Prof. D. M., Wie Hermann Gremer wurde? Erinnerungen. — Schlatter, Prof. D. A., Jesu Demut, ihre Bedeutungen, ihr Grund. 1,20 M.  
 2/3. Gasser, D. J. R., Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira für die Datierung des alttestamentlichen Spruchbuches untersucht. 4,80 M.  
 4. Schlatter, Prof. D. A., Christus und Christentum. — J. L. Beck's theologische Arbeit. Zwei Reden. — Rütger, Prof. D. W., Die Anbetung Jesu. — Gremer, H. Lic. G., Die Gleichnisse Luk. 15 und das Kreuz. — Riggensbach, Prof. Lic. Ed., Matthäus 23, 19 bei Origenes. 1,80 M.  
 5/6. Kögel, Lic. Dr. Julius, Der Sohn und die Söhne. Eine exegetische Studie zu Hebr. 2 15—18. 3 M.



**Beiträge zur Förderung christl. Theologie.** Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

- VII.** 1. **Riggenbach**, Prof. Lic. G., *Der trinitarische Taufbefehl Matth. 28, 19 nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht.* 1,80 M.  
2. **Vornhäuser**, Lic. R., *Die Vergottungslehre des Athanasius u. Johannes Damascenus. Ein Beitrag zur Kritik von A. Harnacks „Weisen des Christentums“.* — **Gremer**, Prof. D. S., *Die Grundwahrheiten der christl. Religion nach D. R. Seeberg.* Ein Bericht. 2 M.  
3. **Möller**, Diak. W., *Die Entwicklung der alttestamentl. Gottesidee in vorchristlicher Zeit. Historisch-kritisch-Beobachtungen gegen moderne Auffassungen.* 1,80 M.  
4. **Caspari**, Dr. W., *Die Religion in den assyr.-babyl. Bußpsalmen.* 1,80 M.  
5. **Bömel**, Hfr. R., *Der Begriff der Gnade im Neuen Testament. Eine bibl.-theologische Untersuchung.* — **Bollert**, Dr. theol. W., *Tertullians biblisch-theologische und ethische Grundanschauungen.* 1,40 M.  
6. **Sturhahn**, Hfr. A., *Zur systematischen Theologie J. L. Beck's.* 80 Pf.

- VI.** 1. **Bindemann**, Lic. Gsch., *Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden in der Heilsverföndigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus.* 1,50 M.  
2. **Gogemeier**, Hfr. Lic. S., *Der Begriff der christlichen Erfahrung hinsichtlich seiner Verwendbarkeit in der Dogmatik untersucht.* 1,20 M.  
3. **Boehmer**, Hfr. Lic. Dr. Zul., *Gottesgedanken in Israels Königtum.* — **Wiegand**, Prof. Lic. Dr. Friedrich, *Mathurin Beysiere La Croze, als Verfasser der ersten deutschen Missionsgeschichte.* 1,60 M.  
4. **Schlatter**, Prof. D. A., *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten.* 3 M.  
5./6. **Kögel**, Lic. Dr. Zul., *Die Gedankeneinheit des ersten Briefes Petri. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie.*

- V.** 1./2. **Krenher**, Johannes, *Die Weisheit der Brahmanen und das Christentum. Darstellung und Kritik der Vedanta-Philosophie.* 3 M.  
3. **Büttger**, Prof. Lic. W., *Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755. Ein Beitrag zur Kritik des Vorlesungsglaubens der Aufklärung.* — **Schlatter**, Prof. D. A., *Was ist heute die religiöse Aufgabe der Universitäten?* Rede am 27. Januar 1901 vor der Universität Tübingen gehalten. 1,20 M.  
4. **Oetli**, Prof. D. S., *Amos u. Hosea. Zwei Zeugen gegen die Anwendung der Evolutionstheorie auf die Religion Israels.* 3 theolog. Ferienkursvorträge mit e. textkrit. Anhang. — **Riggenbach**, Prof. C., *Versuch e. neuen Deutung des Namens Barlocha.* 2,80 M.  
5. **Schlatter**, Prof. D. A., *Jesu Gottheit und das Kreuz.* 1,20 M.  
6. **Saucke**, Prof. D. Dr., *Probleme d. Matthäusevangeliums.* — **Schlatter**, Hfr. W., *Glaube und Gehorsam.* — **Boehmer**, Lic. Dr., *Zwei wichtige Kapitel aus der biblischen Hermeneutik.* 2 M.

- IV.** 1. **Schlatter**, Prof. D. A., *Die Furcht vor d. Denken. Eine Zugabe zu Hlty's „Glaube“, III.* — **Kropatschek**, Lic. Dr. F., *Occam und Luther. Bemerkungen zur Geschichte des Autoritätsprinzips.* 1 M.  
2. **Gallen**, Lic. A., *Die Fuchleure Luthers und ihre Darstellung in neuerer Zeit.* 2,40 M.  
3. **Gremer**, Prof. D. S., *Weisung u. Wunder im Zusammenhange d. Heilsgeschichte.* 1,20 M.  
4. **Blas**, Prof. D. Dr. F., *Textkritische Bemerkungen zu Matthäus.* — **Schlatter**, Prof. D. A., *Verkanntes Griechisch.* 1,60 M.  
5. **Dager**, Lic. Dr. Georg, *Der Subjektivismus in Franks „System der christl. Gewissheit“.* Beitrag zum Verständnis seiner Theologie. 2,20 M.  
6. **Bach**, Lic. Ludw., *Der Glaube nach der Anschauung des Alten Test.* Eine Untersuchung über die Bedeutung von „אמן“ im alttest. Sprachgebrauch. — **Commer**, Hfr. G., *Die Ehe nach der Lehre des röm. Katechismus dargestellt und beurteilt.* 2,80 M.

- III.** 1. **Büttger**, Prof. Lic. W., *Die Johanneische Christologie.* 2 M.  
2. **Gremer**, Lic. Ernst, *Über die christliche Vollkommenheit.* — **Vornhäuser**, Lic. Karl, *Das Recht des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches.* 1,80 M.  
3. **Wurm**, Stefan Paul, *Religionsgeschichtliche Parallelen zum Alten Testament.* — **Blas**, Prof. Dr. F., *Textkritische Bemerkungen zu Markus.* 1,60 M.  
4. **Schlatter**, Prof. D. A., *Jochanan Ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel.* — **Büttger**, Prof. Lic. W., *Geschichtlicher Sinn und kirchlichkeit in ihrem Zusammenhang.* 2 M.  
5. **Stende**, Lic. C. Gustav, *Der Beweis für die Wahrheit des Christentums.* 2,40 M.  
6. **Bollert**, Lic. W., *Kaiser Julian's religiöse und philosoph. Überzeugung.* 1,40 M.

- II.** 1. **Lauterburg**, Lic. Hfr. M., *Der Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie.* 2,40 M.  
2. **Schmidt**, Prof. D. W., *Die Lehre des Apostels Paulus.* 2 M.  
3. **Schlatter**, Prof. D. A., *Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70–180.* 1,60 M.  
4. **Sadorn**, Hfr. Lic. theol. W., *Die Entstehung des Markusevangeliums.* 2,80 M.  
5. **Schlatter**, Prof. D. A., *Die Parallelen in den Worten Jesu bei Jon. u. Matth.* 1 M.  
6. **Bowinkel**, Dr. C., *Die Grundgedanken des Jakobusbriefes verglichen mit den ersten Briefen des Petrus u. Johs.* — **Dalmer**, Prof. Lic. F., *Zu 1. Petr. 1, 18. 19.* 1,20 M.  
**I.** 1. **Schlatter**, Prof. D. A., *Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik.* 1,20 M.  
2. **Nathanius**, Prof. D. M. von, *Die christlich-sozialen Ideen der Reformationszeit und ihre Herkunft.* 2,40 M.  
3. **Schlatter**, Prof. D. A., *Die Tage Erasians und Adrians.* — **Foh**, Dr. R., *Leben und Schriften Agobards, Erzbischof von Lyon.* 2 M.  
4. **Gremer**, Prof. D. S., *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes.* 1,60 M.  
5./6. **Schlatter**, Prof. D. A., *Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach.* — **Der Glossator des griech. Sirach u. je. Stellung in der Geschichte der jüd. Theologie. 3,60 M.**



BT        Schaeder, Erich, b.1861.  
101        Streiflichter zum Entwurf; einer  
S23        theozentrischen Theologie. Gütersloh, C.  
         Bertelsmann, 1916.  
         65p. 23cm. (Beiträge zur Förderung christ-  
         licher Theologie, I, 12, 1)

1. God--Addresses, essays, lectures.  
I. Title. II. Series.

A1686

CCSC/mmb

A1686

